قدَّم له وحقَّقه ووضع هوامشه

وائل حلاق

نديم للترجمة

ابن تيمية ضد المناطقة اليونان

جهد القريحة في تجريد النصيحة

مختصر نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان

ترجمه واعتنى به:

عمرو بسيوني



ابن النديم للنشر والتوزيع



دار الروافد الثقافية - ناشرون

ابن تيمية

ضد المناطقة اليونان

جُهْد القريحَةِ في تَجْريدِ النَّصيحَةِ

ابـن الـنـديـم لـلـنـشـر والـتـوزيـع   دار الـروافـد الـثـقـافـيـة ـ نـاشـرون

ابن تيمية ضد المناطقة اليونان

جُهْد القريحَةِ في تَجْريدِ النَّصيحَةِ

وهو مختصر: نَصيحةُ أهْلِ الإيمانِ في الردِّ على مَنْطِقِ اليُونَانِ
لشيخ الإسلام ابن تيمية (728هـ)

اختصره
الحافظ جلال الدين السيوطي (909هـ)

قدّم له وحقَّقه ووضع هوامشه
وائل حلّاق

ترجمه واعتنى به
عمرو بسيوني





العنوان الأصلي للكتاب

IBN TAYMIYYA AGAINST THE GREEK LOGICIANS
Wael Hallaq

ابن تيمية ضد المناطقة اليونان

جُهْد القريحَةِ في تَجْرِيدِ النَّصِيحَةِ

قدّم له وحقّقه ووضع هوامشه: وائل حلّاق

الطبعة الأولى، 2019
عدد الصفحات: 374
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-614-466-050-8
الإيداع القانوني: السداسي الأول/2019

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلـــوي: 03 76 20 661 213+

وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلـــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
ص. ب.: 113/6058
الحمـراء، بيروت-لبنان
Email: rw.culture@yahoo.com
info@dar-rawafed.com
www.dar-rawafed.com

المحتويات

إلى سارة. . .

التي جعلتني إنساناً أفضل

مقدمة المترجم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على نبيه محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فما زال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: 728م) مثارَ اهتمام فكري وواقعي كبيرٍ في عالمنا، ليس بين المسلمين فحسب، بل وغير المسلمين أيضًا، لما يتمتع به فكرُه من حيوية وتجدد وتأثير على حياتنا المعاصرة. وكما هي طبيعة الأشياء، ومنذ حياته، فقد اختلف الناس حول كثير من أفكار ابن تيمية، وتعصّب ضده أشخاص، وغلا فيه آخرون. والرجل في نفسه أكبرُ من مجرد الثناء عليه، فإن تراثه فضلًا عن صفاته الشخصية قاضية بأنه من أفذاذ الشخصيات التي مرّت على تاريخ الفكر عمومًا، فضلًا عن الفكر الديني خصوصًا، والإسلامي على نحوٍ أخص. ويصعب على من اتصف بالإنصاف، وكان على دراية علمية، ولو مناسبة على الأقل، وتبصّر بالطرائق العلمية، والكتب، والمناهج المختلفة، إلا ويذعن بالتفوق العلمي لابن تيمية، وقدرته التحليلية والحجاجية والنقدية الثاقبة والمدهشة، مهما خالف آراءَه. ولكن طبيعة المشروع التيمي كانت قاضية بقيام أضدادٍ كثيرين له، لظروف اجتماعية وعلمية وسياسية مختلفة، فإنه «بمحاولته إعادة الإسلام إلى عهده الأول، وإزاله ما علق به من غبار؛ قد أثار خلاف كثيرين، كما استهوى بالإعجاب كثيرين»[1]، و«المشاهَد قديمًا وحديثًا أن

(1) أبو زهرة، ابن تيمية، (28)، ط دار الفكر العربي.

الرجل الذي يختلف الناس في شأنه بين إعلاء وإهواء؛ لابد أن يكون رجلًا كبيرًا في ذات نفسه، عظيمًا في خاصّة أمره، له عبقرية استرعت الأنظار، واتجهت إليها الأبصار، فيكون له الوالي الموالي، والعدو المتربص المؤاخذ الذي يتتبع الهفوة ويحصى السقطات»[2].

وما زال تراث ابن تيمية في حاجة ماسة لجهود بحثية تتناوله بالدرس والتحليل وإعادة التركيب والنقد والتقويم، من جوانبه الموضوعية المختلفة. جهودٍ بحثيةٍ لا تستهدف مجرد الإعجاب والتقدير، أو المخالفة والتشهير فحسب، بل تستجلي كوامن العبقرية والإبداع والتجديد فيه، وإمكانات الإصلاح التي يمكن تفعيلها واستخدامها منه في واقعنا، ليس بمجرد الاتباع والتقليد لآحاد الأقوال والآراء، ولكن بدراسة المباني النظرية، وآليات التفكير والتحليل والدفاع والحجاج والنقد والابتكار والتوليد التي فيه، وفتح طاقاتها وتوظيفها والتعاطي البنائي والنقدي معها في معالجة التراث والواقع على حد سواء.

ومن هذا المنطلق، وفي سياق الاعتناء بهذا التراث التيمي من جوانب شتّى، سبق وأن قدَّمنا منها كتابًا سابقًا حول الجانب الفقهي التيمي من زاوية علاقته بالمذهب الحنبلي[3]؛ فقد وقع الاختيار على الانعطاف إلى جانبٍ آخر من الجوانب الفنية للتراث التيمي، وهو نقدُه العظيم لتراث فكري هائل بدوره وهو التراث المنطقي الصوري الكلاسيكي، الذي ساد العالم في العصور الوسطى، والذي تمثل في أكثر من أطروحة له، ما بين كتاب كبير ومتوسط ومسائل وفتاوى، (جُمع أغلبُها في المجلد التاسع من مجموع الفتاوى، باستثناء كتابه الكبير الرد على المنطقيين)، وأكبرها وأجمعها كتابه: الرد على المنطقيين، إلا أن فيه شطرًا كبيرًا خصّصه لنقض بعض العقائد الفلسفية والكلامية، بناء على ارتباطها بالمباحث المنطقية ولو بأدنى مناسبة، ولذا فقد جاء كتاب جهد القريحة

(2) أبو زهرة، ابن تيمية، (7).

(3) انظر كتاب: عبد الحكيم المطرودي، المذهب الحنبلي وابن تيمية: خلاف أم وفاق، ترجمة: أسامة عباس وعمرو بسيوني، ابن النديم، ودار الروافد (2018).

للحافظ السيوطي اختصارًا للرد على المنطقيين بالتركيز على الأطروحة النقدية للمنطق فيه، فجاء عملًا موفّقًا مفيدًا. وقد طُبع الكتاب مستقلًا وضمن مجموع الفتاوى، من غير خدمة علمية تليق به، بل لا يبْعد أن يُقال من غير خدمة علمية تُذكر تقريبًا. وكنت قد وقفت على كتاب البروفيسور وائل حلاق «ابن تيمية ضد المناطقة اليونان» الذي يتضمن دراسة ممتازة حول النقد التيمي للمنطق عمومًا، وفي هذه الرسالة خصوصًا، مع ترجمتها والتعليق عليها تعليقات مهمة جدًّا، بعزو الآراء المنطقية والفلسفية والكلامية، وشرح كثير منها، وبيان المصطلحات، والأعلام، ومناقشة بعض الآراء ونقدها أو تدعيمها. فأدركت عظمَ الفائدة التي سترجع على الباحثين إن أُتيحت لهم هذه المباحث والمسائل بالعربية، واجتمع هذا لديّ مع محبتي للنص التيمي واعتنائي به، فرأيت أن أترجم هذه الدراسة التقديمية لحلاق حول نقد ابن تيمية للمنطق، وهوامشَه على الكتاب، وأن أصحِّح النص العربي للكتاب، وأخدمه خدمةً تليق به، بحيث يكون هو المعتمد لدى الباحثين وطلبة العلم، بما يكون تحقيقًا للكتاب وإخراجًا جديدًا له، وقد شرحت تفاصيل ذلك في القسم الثاني من هذا التقديم، ثم وضعت له مقدمة تحليليّة. فاجتمع في هذا الكتاب فوائدُ كثيرة، بين الدراسة البحثية للفكر التيمي في نقد المنطق، وتصحيح النص، وإتمام فائدته بخدمته الخدمة العلمية اللائقة من عزو مسائله وما تتضمنه من أقوال وآراء ومناقشات، والتعليق عليه.

وأما هذا التقديم الذي بين يديك، فقد قسمته على ثلاثة أقسام، **الأول**: قدَّمت فيه مدخلًا لقراءة النقد التيمي للمنطق، وتناولتُ فيه بعضَ الخصائص والسمات الأسلوبية والموضوعية لابن تيمية في نقده للمنطق، وبعض ما يرتبط بذلك من سماته الفكرية عمومًا، **والثاني**: وصفتُ فيه العمل في هذا الكتاب، **والثالث**: وضعتُ فيه تلخيصًا وترتيبًا لكتاب «جهد القريحة».

(1)

- أ -

ينبغي على القارئ المدقق، والباحث الذي يسعى إلى تشكيل عقليةٍ معرفية مستقلة، تحليلية وناقدة وإبداعية: ألا يكون اهتمامه الأوحد - إن لم أقل الأكبر - بآحاد المسائل أو المعلومات والبيانات التي يقدمها الكاتب، وبخاصة إذا كان ذلك الكاتب من النوعية القليلة أو النادرة التي تمثّل نظامًا معرفيًا ومنهجيًا متكاملًا يكوّن عقلًا وطريقةً في التفكير ورسالة في المعرفة - مثل الغزالي وابن حزم وابن تيمية في تراثنا الإسلامي السُّنّي -، وليس آحاد المؤلفين والكاتبين. وإن ذلك الصنف من المحقّقين في العلم هم الذين يستفاد من خطئهم ومن صوابهم. وبعض المحققين يستفاد من خطئه بالقدر نفسِه الذي يستفاد من صوابه، بل ومنهم من يستفاد من خطئه أكثر مما يستفاد من صوابه. وليس هذا الموضع يحتمل تفصيلَ ذلك.

والمقصود أن يكون أكبر همِّ القارئ والباحث لمثل هذه الطبقة من العلماء والمفكرين: أن يتوصّل إلى كيفية تكوينهم العلمي، واشتغالهم العلمي. ومن هنا فإنني أتناول في هذا المقام، وبالاستخلاص من النص الذي معنا «جهد القريحة»؛ بعضَ سمات ما أسمِّيه «العقل التيمي» وكيفية اشتغاله، على مستوين: **الأول: التكوين العلمي**: أي الجوانب المختلفة المكوّنة للملكة العلمية التيمية وإمكاناتها وآفاقها، سواءٌ من الناحية التقنية الفنية بمعنى المجالات المعرفية النمطية التي تكوّن معارفه، أو من الناحية الموضوعية بمعنى موارده العلمية، أو من الناحية الشخصية وطبيعتها وتأثيرها على تكوينه العلمي. **والثاني الاشتغال العلمي**: بمعنى كيفية السَّيْر التيمي في الشُّغْل العلمي: كيف يحلّل رأيًا مركبًا، ويبيّن أصوله وأسبابه وتطوراته وآثاره وعلاقاته واشتباكاته المعرفية والسياسة والاجتماعية، وهو ما يكوِّن قدرته التحليلية. وكذلك كيف يناقش الآراء المختلفة، سواء التي يوافقها أو يخالفها أو يوافقها ويخالفها وجهيًا، وكيف يستدل على ما يطرحه، وكيف يدافع عن رأيه، وهو ما يكوّن قدرته الحجاجية.

وكذلك كيف يدْفَع رأي مخالفه بأساليب متنوعة (النقد والنقض)، وهو ما يكوِّن قدرته النقدية. وكيف يفصّل في الحكم على جوانبه المختلفة، وهو ما يكوِّن قدرته التقويمية (القضائية). وكذلك كيف يؤصّل رأيًا، وكيف يولِّده، وهو ما يكوِّن قدرته الإبداعية. ومن الواضح أن مثل هذه السمات ليست بخاصة بالعقل التيمي، بل يمكن أن تطبّق على العقول المشابهة له في الأنظمة المعرفية التراثية، كما مثّلنا عليها بالغزالي وابن حزم، وقد يتسع ذلك المجال لسرد أمثلة أخرى خارج النطاق السُّني أيضًا.

ولستُ أفصِّل هاهنا الملاحظاتِ الآتيةَ وفق السمات التي سبق ذكرُها بصورة تفصيلية، وإلا خرج ذلك التقديمُ عن معناه، فإن هذا عمل تحليلي يجدر به أن يكون مستقلًّا في تحليل العقل التيمي، ولكنّ المقصود أن الملاحظات الآتية لا تخرج عن هذه السمات، وتنتسب إليها كلها أو بعضها، وإنما ذكرتُها على هذا التفصيل لتصل فكرتها إلى القارئ بوضوح، ولكي يستفاد منها نظريًّا أو تطبيقيًّا؛ فإن طرح النماذج التحليلية والتفسيرية والنقدية التي لها مقدرة تشغيلية عامة: لمن أنفع ما يمكن تقديمه في المجال البحثي لأن الانتفاع بها يكون عامًّا، ليس مقصورًا على شخصية أو مجال معرفي أو موضوع.

- ب -

لابد أن يكون القارئ لموضوعٍ ما على وعيٍ بسياقه الفكري والتاريخي، وكثيرًا ما يختلط السياق الفكري بالتاريخي، فليس الفكر شيئًا قائمًا في الفراغ، بل الفكر موضوعُه التاريخ.

ففيما يتعلق بالسياق الفكري لخطاب ابن تيمية النقدي عمومًا، وما يتعلق منه بنقد المنطق خصوصًا: فقد طرح ابنُ تيمية أطروحات نقديةً إصلاحية تعاملت مع المجالات العلمية واتجاهاتها السائدة في عصره، سواء أكانت الاعتقاد، أم الفقه، أم السلوك. وخضعت إجراءات هذه العملية الإصلاحية لتصور عقلية ابن تيمية ونظريته الإصلاحية لمدى بُعد هذه المجالات وقُربها عن المعاني الأصلية

للوحي وفهم السلف الأول له، ومن ثم إمكانيات الإصلاح الداخلي أو القطع التام معها. وذلك وفق النظرية التي أسمِّيها نظرية الدوائر. وخلاصتها التي أريد ذكرها هاهنا هي أن ابن تيمية قدّم مشروعًا سلفيًّا إصلاحيًّا تعامل مع شتى المجالات الدينية والاجتماعية والسياسية، ولكنه فيما يتعلق بالمجال الديني منه قد اشتبك مع دوائر أربعة، كان الخلل قد دبّ إليه وفق ابن تيمية بنِسَبٍ مختلفة، وهي بترتيب الخلل من الأدنى إلى الأعلى: الفقه، والتصوف، والكلام (ويدخل فيه الأصول)، والفلسفة. وبناء على مدى الخلل والبعد والقرب من الوحي وفهم السلف له: كان مستوى القطع والوصل التيمي مع تلك الدوائر. ولما كانت الفلسفة سواء في صيغها العقلانية (الأرسطية أصالةً وتمثُّلاتها الإسلامية سواء أكانت السينوية أو الرشدية أو غيرهما)، أو التصوفية (سواء مع الاتجاهات الحلولية كالحلاج أو الإشراقية كالسهروردي المقتول أو الاتحادية كابن عربي والتلمساني والفارض أو الوحدوية كابن سبعين ونحو ذلك): لما كانت في غاية البُعد عن الوحي وفهم السلف؛ فقد فاصل معها ابن تيمية فصلًا تامًّا، وأطلق عليها الكفر والشرك، وعلى بعض أعيانها، وبين فساد أسسِها وأصولها وتأثيرها المدمّر على الإسلام علمًا وعملًا. ثم كان ما يليها في الخلل: علم الكلام، ولذلك فاصل معه فصلًا واسعًا، أقل من القطع الذي قطعه مع الفلسفة، فصحح بعض أقواله، وأنصف كثيرًا من أعلامه، مع وضوحه في تغليطه وتبديعه وبيان محاذيره وما يصل منه إلى حد المروق من الدين. ثم يلي ذلك التصوف السلوكي، وما دخل فيه من بعض البدع والتكلفات والمعاني المجملة المشتبهة، فبين ذلك، واعتذر عن كثيرٍ منه، وصحح أن هناك تصوفًا سُنيًّا في الجملة، وأثنى على طائفة من مقدمي مشايخه واعتبرهم من أهل السنة والجماعة ومن جملة السلف. وأخيرا الفقه، الذي ظل في الجملة أقرب تلك العلوم وألصقها بالوحي وفهم السلف، فاشتبك معه اشتباكات دون ذلك، وإن كان عارض بعض الخلل الذي فيه سواء على مستوى بعض الأقوال والمسائل، كما كتب في الحيل والتحليل - وهذا بغض النظر عن المسائل التي دُفع للكتابة فيها بسبب المناظرات والخلافات والمحن -. وتقع مسائل الألوهية والشركيات القبورية

والاستغاثة في مكانة متوسطة لها أطراف بين الكلام والتصوف والفقه، ولذلك فمستويات تناوله لها تتنوع بحسب تشابكها مع تلك العلوم. ومن تدبر تآليف ابن تيمية، السجالية خصوصًا: تبين له مقدار ذلك القطع والوصل مع هذه الدوائر الأربعة. فكتابات ابن تيمية في نقد التفلسف والتصوف الفلسفي ليست كثيرة، بل هي أقل مما عداها، تجمع رؤوس المسائل والردود الإجمالية عليها باعتبارها خارج حظيرة الإسلام أصلًا. بخلاف الموضوعات الكلامية التي أنفق فيها كثيرًا من تصانيفه أو أكثرها، نظرًا لأنها مع بُعدها عن فهم السلف إلا أنها اشتبهت على كثير من الناس، وتداخلت مع المذاهب الفقهية، فكان لزامًا أن يذيع انتقاداته التفصيلية عليها إلى حد أن شرح العقيدة الأصفهانية شرحًا نقديًّا ليبين ما فيها. ثم يأتي التصوف ونجد ردوده المستقلة ككتاب الاستقامة في نحو مسألة السماع، والاقتضاء في بعض مباحثه: ليست بالكثيرة. بخلاف تعاطيه البنائي مع التصوف السلوكي الذي كان أكثر من النقدي، فكثير من كتبه ومسائله وأبحاثه عن التصوف فيها أخذ ورد واحتمال واعتذار، وتفصيل وتبيين، كما في شرحه على حزب الشاذلي وغيره، ومنه مدارج السالكين وغيره من كتب ابن القيم الصوفية. وأما الفقه: فبعد مرحلة ابن تيمية المذهبية الحنبلية التي وضع فيها شرحًا على عمدة ابن قدامة: فإنه من الواضح أنه لم يكن مهتمًا أن يصوغ بحوثًا فقهية شاملة، إلا في المسائل التي رأى الفساد فيها بيّنًا كالحيل ونكاح التحليل، واكتفي بكتابة بعض القواعد الفقهية الجامعية، فضلًا عن الفتاوى، وإنما توسع في مسألة الطلاق والزيارة نظرًا للردود التي جرت عليه فيها.

فالقضية ببساطة إذن أن ابن تيمية - وفق اجتهاده - قد شغل مشروعه الإصلاحي بما رآه الأكثر أهمية وضررًا في عصره، وهو المشروع الكلامي والفلسفي ذو الضلالات العقدية الخطيرة[4]. وقد ظهر هذا جليًّا في الحكاية التي حكاها أبو حفص البزار الذي اقترح عليه أن يضع كتابًا في الفقه يضمنه

---

(4) راجع: مقدمتي على كتاب: هنري لوزيير، صناعة السلفية، ترجمة: أسامة عباس وعمرو بسيوني، دار الروافد، (58-59).

اختياراته، حيث يقول: «ولقد أكثر رضي الله عنه التصنيف في الأصول، فضلًا عن غيره من بقية العلوم، فسألته عن سبب ذلك، **والتمست منه تأليف نص في الفقه يجمع اختياراته وترجيحاته ليكون عمدة في الإفتاء**، فقال لي ما معناه: **الفروع أمرها قريب**، وإن[5] قلد المسلم فيها أحدَ العلماء المقلدين؛ جاز له العمل بقوله، ما لم يتيقن خطأه. وأما الأصول فإني رأيت أهل البدع والضلالات والأهواء كالمتفلسفة والباطنية والملاحدة والقائلين بوحدة الوجود والدهرية والقدرية والنصيرية والجهمية والحلولية والمعطلة والمجسمة والمشبهة والراوندية والكلابية والسالمية وغيرهم من أهل البدع؛ قد تجاذبوا فيها بأزمّة الضلال، **وبان لي أن كثيرًا منهم إنما قصد إبطال الشريعة المقدسة المحمدية** الظاهرة العلية على كل دين، وأن جمهورهم أوقع الناس في التشكيك في أصول دينهم،...، فلما رأيت الأمر على ذلك؛ **بان لي أنه يجب على كل من يقدر على دفع شبههم وأباطيلهم وقطع حجتهم وأضاليلهم أن يبذل جهده** ليكشف رذائلهم ويزيف دلائلهم ذبًّا عن الملة الحنيفية والسنة الصحيحة الجلية»[6].

يختلط السياق الفكري السابق ذكره بالسياق التاريخي كما أشرنا من قبل. لقد قدَّم ابن تيمية نقده العظيم لتراثٍ فكري هائلٍ بدورِه، وهو التراث المنطقي الصوري الكلاسيكي، الذي ساد العالم في العصور الوسطى، والذي - أي المنطق - قد اختلط بعد مرور أكثر من أربعة قرون من ولوجه المجال الإسلامي بالكلام والفلسفة وحتى الفقه والأصول والتصوف[7]. وإن كان من الصحيح أن المنطق قد وُوجِه في أول دخوله المجالَ الإسلامي بالمقاومة والنقد - كما اقتفى حلاق في مقدمته لهذا الكتاب آثار ذلك، وكما أشار الشيخ في سياق كتابه الذي

(5) في الأصل: من، وله وجه، لكن أغلب ظني أن الصواب: إن، وهو أوضح.

(6) الأعلام العلية، (33- 34).

(7) حول هذا الموضوع من المهم مراجعة: Van Ess, 'The Logical Structure of Islamic Theology', in G. E. von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970), 21-50، وهو بحث مهم سأنشره مترجمًا قريبًا؛ وأيضًا: حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، دار الكتاب الجديد.

معنا، كما سنشير أيضًا-، وعلى الأقل بالاستهانة به وتجاهله لفترة من الزمن، واعتباره شأنًا اصطلاحيًّا خاصًّا بمجموعة من الأشخاص مغلقة ومستقلة ومنعزلة عن الاشتغال الإسلامي حتى وقت قريبٍ جدًا من بزوغ الغزالي واستدخاله المنطق في العلوم الإسلامية[8]؛ إلا أنه بعد ذلك الزمن: قلَّت النُّقُود العربية والإسلامية للمنطق مع اعتماده نظاميًّا والتصالح معه في أكثر العلوم الإسلامية، حتى غدا جزْءًا لا يتجزَّأ من التقليد الشرعي الإسلامي، ومنهجًا من المناهج المعترف بها في المدرسة[9]، كنظام تعليمي أساسي يخرِّج العلماء بدرجاتهم المتفاوتة.

قد يكون من اليسير علينا الآن أن نطالع نقدًا للمنطق الكلاسيكي الصوري عند نشأته الأولى الأرسطية، وبخاصة أواخر العصر الهللينستي وأثناء العصر الروماني حين سيادة المنطق الرواقي والفكر الأبيقوري، والأمر نفسه في القرن الثالث والرابع الإسلامي كما تقدّمت الإشارة، وكذلك بعد نحو قرنين أو أكثر من بعد عصر ابن تيمية لدى انتعاش الفكر الفلسفي الأوروبي وتحرره من إسار الفلسفة المدرسية التي اعتمدت الأرسطية في دعم العقائد المسيحية - وبخاصة

(8) فضلًا عن الجويني (ت 487) - شيخ الغزالي - وصاحب المكانة الفقهية والكلامية الرفيعة، الذي انتقد الأساليب المنطقية واستخدامها في الكلام؛ فنلحظ أنه حتى المتمحضون في البحث الكلامي الأشعري الخالص بموضوعاته وتاريخ علم الكلام والاعتقادات عمومًا كانوا على تحفُّظٍ من المنطق وأساليبه. نجد عبد القاهر البغدادي (429هـ)، صاحب «أصول الدين» و«الفرق بين الفرق» في كتاب له بعنوان: «معيار الجدل» أو «عيار النظر في علم الجدل»، نجد فيه قدحًا كليًّا في المنطق الأرسطي، واصفًا كتب الأورغانون المنطقي المعروفة: «هذه كلها أسماء مفخّمة ومعانيها مترجمة، لها ترجمة تروق بلا معنى، واسم يهول بلا جسم»، واصفًا عبارات المنطقيين عن الكليات الخمس والحدّ بأنها «عبارات لا يصح شيء منها على قوانين أهل التحقيق»، وانتقدها عمومًا بالصعوبة والتكليف. وقد نشر هذا الموضع صاحبنا فارس العجمي جزاه الله خيرًا، والكتاب ليس بمطبوع، وهو قيد التحقيق من بعض الباحثين، كما أفاده أيضًا وفّقه الله.

(9) راجع حول ذلك: طوني استريت، الفلسفة العربية والإسلامية للغة والمنطق، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة: عمرو بسيوني، على موقع حكمة.

في نسخة توما الأكويني المهيمنة -، وبروز الاتجاهات التجريبية الفلسفية وبخاصة في إنجلترا، ثم الاتجاهات المثالية المطوّرة لدى الألمان - وبخاصة كانط وشيعته -، وصولًا للمثالية المطلقة لدى هيجل، ونقيضها الديالكتيكي المادي لدى ماركس، وانتهاء بالنقود الحاسمة والنهائية مع نهضة فلسفة العلم ومنطقه وفلسفة اللغة والرياضيات والوضعية المنطقية والتحليلية في القرنين التاسع عشر والعشرين.

وأما في تلك الفترة المتوسطة بين تلك الفترات، وهي الفترة التي وُجد فيها ابن تيمية، فقد كان نقد المنطق أصعب كثيرًا، بفعل ثقل التاريخ مضافًا إلى الفكر، فالتاريخ يضفي معقولية ومشروعية عظيمة على الأفكار، مهما كانت في نفسها هشَّة أو غير قوية. فالحق «إن أفكار الطبقة الحاكمة، هي في كل عصر: الأفكار الحاكمة»[10]، والمجتمع العلمي مثله مثل المجتمع السياسي والاجتماعي، تشكّل الطبقة الحاكمة فيه مِزاجَه العلمي وهويته الثقافية وانحيازاته وتعصباته، وهي الأمور التي يُعنى بدراساتها الآن علم سوسيولوجيا المعرفة. نحن في الواقع، وببساطة - وإذا استثنينا المصنفات النقدية للمنطق التي لم تصلنا إلا عناوينها في القرنين الثالث والرابع - لا نعرف في المدونة التراثية الإسلامية، السنية خصوصًا؛ نقدًا للمنطق في صورة عمل متكامل مفصَّل وبنيوي، لا شذرات ولا ملاحظات في مطاوي كلام آخر ولا خلافات بَيْنيَّة منطقية منطقية بين المناطقة ليست تقويضية أو بنيوية ولا فتاوى أو مواقف، سواء في عصر ابن تيمية، أو قبله بقرنين، منذ عصر الغزالي تقريبًا، وانتهاء بأواخر العصر الإسلامي التقليدي قبل الحملة الفرنسية، إذ إن محاولة السيوطي في كتابيْه: «القول المشرق» و«صون المنطق والكلام» لا يمكن مقارنتهما بالنقد التيمي، إذ هما نقود قائمة على الدفع المبدئي ضد المنطق بالتحريم أو عدم الجدوى أو عدم المشروطية في الاجتهاد، وليست نقدًا فنيًّا للمنطق، فضلًا عن

(10) Marx, K. and Engels, F. (1974), *The German Ideology*, Part 1, p.64, London: Lawrence & Wishart.

النقد الكاشف للأصول والعلاقات، ولعل هذا هو السبب في اختصار السيوطي لرد ابن تيمية على المنطقيين كي يفيَ بهذا الجانب. والأمر قريبٌ أيضًا فيما يتعلق بمحاولة ابن الوزير (840هـ/ 1436م) السابقة عليه في كتابه: «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان»، وتأثره بابن تيمية واضح فيها، وإن كان الغالب عليها ليس الاشتغال الفني في المنطق. ولا نبالغ إذا وسّعنا ذلك القول إلى الدائرة الغربية، في الفترة السابقة والمعاصرة لابن تيمية[11]، إذ لم ينشط نقدٌ مفصَّل وبنيوي للمنطق، إلا بعد ابن تيمية بأكثر من قرنٍ تقريبًا، كما أشرنا من قبل. ربما باستثناء جهود السهروردي (587هـ/ 1191م) المقتول.

إذن كان نقد المنطق أصعب كثيرًا في زمن ابن تيمية كما نقول، الزمن الذي كان فيه المنطق الصوري في أوج شرعيته وذروة سطوته، حيث لم يكن من اليسير تقديم نقد بنيوي للمنطق على النحو الذي فعله ابن تيمية، الذي لم يقدّم نقدًا شكليًّا أو استصعابيًّا أو مزهِّدًا في المنطق فحسب، ولكنّه قدم نقدًا فنيًّا متعمقًا ناجمًا عن اطلاع واسع عميق بصير بالمدونة المنطقية وأدبياتها، نقدًا ينفذ إلى أصول المنطق الصلبة، وأسسه النظرية التي يقوم عليها، مع دمج ذلك بكثير من الأصول النقدية العقدية والفقهية التي تبين شبكة علاقات المنطق مع غيره من المجالات المعرفية، وآثاره السلبية عليها. إنه في ظل هذا الواقع الثقيل: كان هذا أمرًا يدل فيما يدل على حدة ذهن ابن تيمية، وقدرته العلمية على العزل والتحييد للمؤثرات غير الموضوعية في البحث، فضلًا عن دلالته الأكيدة على الجرأة وقوة الشخصية والاستقلالية.

---

(11) لا نقف على أمثلة بارزة في الغرب، معاصرةً لابن تيمية، وجّهت نقدًا بنيويًّا للمنطق. ربما يكون الراهب غريغوري الريميني، المعاصر لابن تيمية في القرن الرابع عشر؛ هو الحالة القريبة الوحيدة، وإن كانت مضامين نقوده المنطقية ليست بذات التماسك والتكامل الذي قدَّمه ابن تيمية. ومن الواضح أنه ليس ثَمَّ احتمالية للتأثر المشترك بين النقدين في الاتجاهين من وإلى. حول الأطروحتين راجع كتاب: «ما الذي يربط دمشق بباريس؟ تحليل مقارن لابن تيمية وغريغوري الريميني: نقض المنطق الأرسطي لتسويغ الوحي الإلهي في التراث الإسلامي والمسيحي»، ريتشارد دي تشيلفان، ترجمة: ريم أحمد وفا، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

القدرة التحليلية لابن تيمية لم تُسهم فقط في إثراء نقده للمنطق بالبصر بالعلاقات بين العلوم، وبخاصة علاقات التأثير والتأثر التي تربط عنده بين النتيجة والسبب ومن ثَمَّ تأثُّر المنطق وتأثيره على الفلسفة والكلام والفقه والأصول وحتى السلوك والنحو، ولكنها هي التي أفضت به أساسًا إلى الشعور بالحاجة الفعلية والموضوعية لنقد المنطق، فنحن نفهم من مقدمة الكتاب الذي معنا أن ابن تيمية لم يتوجّه أصالةً لنقد المنطق إلا من باب نقد العقائد الفلسفية والكلامية، التي تبيّن له من ممارستها والتدبر فيها أنها قائمة على ركيزة منطقية صلبة، بحيث يكون نقد المنطق مساهمًا فعّالًا في نقض تلك العقائد بصورة منهجية. الأمر الذي يعني أن النقد التيمي خاضع لمنظومة معرفية متكاملة، وليس نقدًا جزئيًّا أو عارضًا أو بسبب جزئي.

ففضلًا عن عقم المنطق، وفساد كثير من مبادئه وقضاياه، وفضلًا عن تأثيره السلبي على المقولات العقدية للفلاسفة والمتكلمين، فلم يكن ذلك الهمَّ الأوحد لدى ابن تيمية في نقد المنطق. لقد ارتبط نقد المنطق لديه بالمشروع الإصلاحي الأعم له، وهو الانفتاح على فهم القرآن والسنة وفق فهم السلف. لقد صبغ المنطقُ العلوم الإسلامية عمومًا بصيغته الصورية، التي تمنع من النفوذ لهذا الفهم والاجتهاد في تحقيقه. إذن «لم يأتِ رفض ابن تيمية لهذه النوع من الخطاب بمثابة مفاجأة. لقد كانت مهمته فريدةً من نوعها، ولم تكن البنية التقليدية الصورية للأطروحة اللاهوتية والفلسفية لتساعده»، كما يقول وائل حلاق في مقدمة كتابنا، وهي ملاحظة ذكيةٌ جدًّا. إن هذه الملاحظة عن التقليد الإسلامي في عصر ابن تيمية مهمةٌ جدًّا، ومن المهم لفت الانتباه إلى مهمة ابن تيمية في تسييل هذه القاعدة الصورية للعلوم الإسلامية، ولذلك نلاحظ اهتمام ابن تيمية إلى حد الهاجس أحيانًا بالتفصيل في المصطلحات الكلامية والفلسفية، والإجمال الذي يشوبها، والذي يمنع من إطلاق الحكم إزاءها قبولًا ورفضًا قبل التفصيل في معناها، وردّها للمعاني العربية الأصلية - واستعانته المعجمية على ذلك في كثيرة من الأحيان -، ومواردها في القرآن والسنة، وفصله بين المصطلحات الفنية التي ينتج منها الباحثون والمفكرون مفاهيمَ يرى أنها مخالفة

للعقائد الوحيانية وأصل استعمالها الشرعي أو اللغوي ومداليلها في هذا السياق، كما نجد في تعامله مع مفاهيم مثل الحَدَث والعَرض والتركيب والجسم، بل حتى في المجال الفقهي، كتعامله مع مسائل الدور والأيمان[12].

- ج -

يجسّد هذا الكتاب العقليةَ الجبارة لشيخ الإسلام ابن تيمية؛ إذ اتسم نقدُه للمنطق بالسعة والتركيز في آن واحد.

فمن الواضح لكل قارئ للمتن التيمي في نقد المنطق - الأرسطي بعموم وفي صيغته العربية بخصوص -: أن ذلك النقد وإن كان قد توجّه لجزئيّات محددة ولكن جوهرية من المنطق ولم يتتبعه تتبُعًا تفصيليًّا كاملًا؛ إلا أنه نابع عن إحاطة وسعة واسعة بالمتن المنطقي وما قام حوله من تفسير وحجاج ونقد. يعطينا النص النقدي لابن تيمية اطلاعه على كتابات أرسطو المترجمة نفسها، وبعض الشروح المتأخرة عليها، ثم كتابات أساطين الفلسفة والمنطق العرب، بدءًا من الكندي، ومرورًا بالفارابي وابن سينا وابن رشد، ووصولًا إلى المتأخرين كالسهروردي وابن ملكا والرازي والآمدي والخسروشاهي والخونجي والطوسي ونحوهم.

إن الملاحظات الدقيقة، والاستطرادات، وحتى الإيماءات الخفية، ومفاهيم الكلام؛ تجعل القارئ المطّلع على الأدبيات الفلسفية والمنطقية والكلامية لمن سلف ذكرهم يُدرك يقينًا مدى العمق والاتساع والأصالة التي

---

(12) فنلاحظ أن كثيرًا من انتقادات ابن تيمية على المصطلحات الفقهية لدى بعض الحنابلة وغيرهم تكون بالرجوع إلى البيئية اللغوية والعرفية، بعيدًا عن اشتراطات اصطلاحية. يمكن الرجوع حول ذلك إلى كتاب: عبد الحكيم المطرودي، المذهب الحنبلي وابن تيمية: خلاف أم وفاق؟، ترجمة: أسامة عباس وعمرو بسيوني، دار الروافد الثقافية، مبحث: المصطلحات الفقهية في المذهب الحنبلي (165-170)، في الفصل الرابع: إعادة البناء: ابن تيمية والفقه الحنبلي. إن هذه الذهنية الاصطلاحية وسلطانها على الموضوع الواقعي للعلم هي بالأساس فكرة صورية إذا تأملنا في ذلك.

كانت لدى ابن تيمية، حيث أحاط علمًا ودرايةً ودراسةً لهذا الإرث المنطقي الفلسفي الطويل والمعقد والمتشابك، بما فيه من تقريرات وخلافات وتطوُّرات، مُدركًا تسلسله التاريخي، ومدى ترابط أبعاضه كأصول وفروع ومباحث، ومكامن التناقض ونقاط الضعف فيه.

وعلى هذا الأساس فقد انطلق النقدُ التيميُّ للمنطق من أصول ذلك العلم وغاياته الكبرى، منطلقًا من خلالها لنقد العديد من جزئياته ومسائله التفصيلية، وهذا عكس ما نجده لدى كثير من الناقدين للعديد من المقولات فضلًا عن العلوم والمناهج. إن مثل هذا النمط من التفكير والحجاج لا يكون إلا نتيجةً لرؤية كليّة فاحصة، عانت العلمَ واستطاعت أن تستخلص من تفاصيله الكثيرة المعقدة: روحَه وحقيقته، والتي تتمحور حول الأصول الكلية التي يعبّر عنها ذلك العلم أو يتغيّاها، وهي التي كانت في حالة المنطق: **العِلْم**، أي اكتساب العلم، فإن المنطق من الناحية الماهوية ليس أكثر من العلم الذي يتغيّا اكتساب العلم، أو التوصل إلى العلم بالمجهولات - التصورية والتصديقية، أو المفردة والمركبة -، ومن أجل ذلك صاغ المنطق أدواته للتوصل إلى هذه المعارف من خلال نظريتي الحدّ والبرهان، التي من خلالها يُنتج المعرفة، ومن خلالها أيضًا يقدر على معايرة العلوم الأخرى الموجودة وتقويمها. وذلك هو أصل النظرية الآلية للمنطق، أي اعتباره آلة ومعيارًا قانونيًّا للفكر على غرار النحو للغة والعروض للشعر. وذلك ملائمٌ بطبيعة الحال للظروف السياقية التاريخية التي نشأ فيها المنطق في اليونان في مواجهة اتجاهات السفسطة وأزمة إمكانية المعرفة وحجيتها، وهو الأمر الذي يفسر موضع أورغانون المنطق لدى أرسطو من سائر أعماله الفلسفية الطبيعية والميتافيزيقية. وإن كان الاتجاه الأغلب على المناطقة الإسلاميين المتأخرين التخلص من النظرية الآلية للمنطق لاعتباره علمًا وليس آلة، وصحيحٌ أن المؤدّى قريبٌ ولكن العقلية والترسّخ، وتحوُّل المنطق من وسيلة إلى غاية كان الدافع الأكبر لمحاولة الارتقاء بالمنطق من الآلة إلى العلم.

إن التدليل على ما سبق ذكره من سعة الموارد المنطقية لابن تيمية أمرٌ يستغرق جميع أجزاء الكتاب ليس معنا، ومن ثَمَّ لا يمكن حصر التدليل عليه.

وبصورة عامّة فقد تركّز نقد ابن تيمية للمنطق على ضرب الأسس المقوِّمة له، وبيان إما فسادها أو عدم جدواها أو إمكان الاستغناء عنها. وبناء على ذلك ففي تناوله لنظرية الحد: فقد نقضها بالاعتماد على كمون الدور والتسلسل فيها، وكذلك باعتباطية التقسيم الماهوي للصفات إلى ذاتي وعرضي ملازم وغير ملازم، ونقض أصلَيْه: أن الوجود قدرٌ زائد على الماهية، وتحقق الماهية خارج الذهن، وذلك فضلًا عن نقود أخرى ثانوية، تطرق بعضُها لعلاقة الفكر باللغة، وبرهان الواقع. وفي تناوله لنظرية القياس: ارتكز نقده للقياس على المرتكزات الموضوعية الجوهرية فيه، على نقض القضية الكلية المشترطة في القياس، وتوقفها على الاستقراء الناقص، ونقض التقسيم الثلاثي لجنس الدليل: (القياس والاستقراء والتمثيل) والأسس المعرفية والموضوعية لذلك التقسيم، وبيان تكافؤ قياسي التمثيل (القياس الفقهي الجزئي بحسب زعم المناطقة) والقياس المنطقي واختلافهما بالصورة حسبُ، وكون مناط الظنية واليقينية ليس صورة القياس ولكن نوع المواد التي فيه، فإن كانت يقينيةً كان يقينيًّا وإن كانت ظنيةً كان ظنيًّا، وبيان أن صورة القياس التمثيلي الجزئية هي في حقيقتها كلية، من خلال المناط الذي هو الحد الأوسط في المنطقي. لم يكتفِ ابن تيمية بذلك، ومدَّ نقده إلى تركيب الصورة القياسية، فانتقد لزوم المقدمتين في القياس وبحث في القياس المركب والإضماري. ثم نقض موادّ قضايا البرهان [رأس الهرم في الاستدلال القياسي] المؤلِّفة له، وبيَّن تحكمية التقسيم واضطرابه وتناقضه. وذلك بالإضافة للقضايا المكملة للنقد: كالتحكم، والمواضعة الاصطلاحية، وعدم الجدوى، والصعوبة والعسر، وعدم توقف العلم عمومًا عليه والشرعي خصوصًا، بالإضافة إلى آثاره الضارة عقديًّا وفقهيًّا وحتى سلوكيًّا.

وكذلك طرح النظرية العقلية الشرعية البديلة للاستدلال: وهي نظرية اللزوم[13]، فاللزوم في نفس الأمر، والاستلزام الحاصل للطرفين، والإلزام

---

(13) وهنا أختلف بوضوح مع حلّاق الذي يرى في مقدمته للكتاب أن ابن تيمية اكتفى بنقد المنطق دون أن يكون معنيًّا بتقديم رؤية بديلة. نرى خلال الكتاب أن ابن تيمية شرح النظرية =

والالتزام كعمل حجاجي: تلك جميعها هي روح الدليل والعملية الاستدلالية، وما سوى ذلك مجرد أنظمة ونظْم ووسائل وصور، جميعها اصطلاحي مواضَعي، لا يكون الإلزام بها إلا فسادًا أو عقمًا أو تطويلًا. فاللزوم وقوته وبيانه: هو نظرية الاستدلال، التي تندرج فيها الاستدلالات والحُجيات كلها بما في ذلك الشمولي والتمثيلي، وكذلك الاستقراء، وغيرها من أنواع الدلالات اللزومية التي طرحها الشيخ، كالاستدلال بالمعين اللازم لمعين، والاستدلال بكلي على جنس كلي آخر. وكما يُدلل على اللزوم بالحد الأوسط [الذي هو الدليل] في القياس المنطقي؛ فإنه يُدلل عليه بالمطالبة بالتأثير من خلال مسالك العلة في القياس الفقهي.

هذا جوهر النقد - النقض - التيمي للمنطق. أما ما يتعلّق بما يشتبك معه من المسائل الكلامية والفلسفية والسلوكية؛ فهو أمرٌ واسع، لكن لا مجال للإطالة فيه هاهنا وإلا خرج الكلام عن موضوعه.

لقد اهتم حلاق في مقدمته الممتازة، كما سيقف القارئ، بالجانب

= الأصلية - والبديلة إذن - للاستدلال غير الصوري، وهي نظرية اللزوم، شرحها في نفسها [انظر بوضوح: الفقرة (133- 135)]، وفي تمثلها القرآني، سواء في مفهوم الآية كدليل [انظر: الفقرات (107-110، 127، 128، 242، 243، 285)]، أو في حالة القياس الفقهي [انظر الفقرات: (61، 67، 197- 198، 220- 221)]، وطرق الاستدلال القرآني بالإمكان الخارجي على المعاد [انظر الفقرات: (269- 272)].

وربما الذي يسترعي انتباهَنا فعلًا هنا أن ابن تيمية لم يكن معنيًا حقًا بطرح نظرية بديلة للشطر الثاني من المنطق، أي نظرية الحد أو التعريف. يرجع ذلك لديّ بوضوح للطابع العملي البرجماتي للشيخ، فإنه إذا كانت هناك حاجة للاستدلال الذي به تتحقق المعارف وتُقام الحجج وما يترتب على ذلك من فوائد علمية وعملية سلوكية كثيرة، ومن ثَمَّ يستلزم ذلك جهدًا تنظيريًا في صياغة نظريات للاستدلال تقوم روحها على اللزوم؛ فليس ثَمَّ حاجة للاهتمام بجهد مماثل للوصول إلى معرفة ما هو معروف، فإن تصور المحدود سابق على حدّه، وإذا كان الإنسان جاهلًا بماهية شيء لم تفده صياغة لغوية مجردة له أن يتصوره، ومن ثَمَّ فإن التعريف بالمثال وحتى بالإشارة الحسية أنفع كثيرًا من صياغة قياسية للتعاريف. وبالجملة فأيّ وسيلة يقدر المخاطب بها أن يتصور الأشياء فقد حصل الغرض بالنسبة له. كيف والتصور ممكن وليس موقوفًا على الخطاب أصلًا.

الموضوعي في الكتاب ومباحثه، بمعنى البحث في أهم أوجه نقد ابن تيمية للمنطق، وبعض موارده وأصوله، ولم يخل ذلك من بيان سياقه التاريخي، وبعض سمات خطاب ابن تيمية عمومًا وفي الكتاب خصوصًا. ومن ثَّم فقد اقتصرتُ في هذا التقديم على لمحة موجزةٍ عن الجانب الموضوعي للنقد التيمي للمنطق، ولكن سأفصِّل أكثر من ذلك هاهنا فيما يتعلق بسمات الخطاب التيمي في الكتاب خصوصًا وهي التي تنعكس سماتٍ لخطابه عمومًا، تاركًا التعمُّقَ في البحث الموضوعي لمحتوى النقد المنطقي لقراءة الكتاب نفسِه.

– د –

أذكر في هذا المقام بعضَ الخصائص العامة للنقد التيمي للمنطق، والنقد التيمي بالعموم، مُشيرًا إلى شواهدها من فقرات الكتاب.

أولاً: من أهم الخصائص والملاحظات التي نستفيدها من هذا الكتاب: هو إظهار التجريبية أو المادية الواقعية لإبستمولوجيا ابن تيمية وأنطولوجيته. وإن كان صحيحًا أن لهذا المذهب المادي الواقعي التيمي شواهد في أعماله الأخرى إلا أن هذا الموضوع كان رئيسيًّا ومفتاحيًّا في هذا الكتاب إذ ينقد ابن تيمية نظامًا مثاليًّا صوريًّا محضًا. فيقدم ابن تيمية خطابًا عقليًّا شرعيًّا متماسكًا للمادية الواقعية لأول مرة في السياق القروسطي الإسلامي الكلاسيكي، في ظل أجواء كاسحة من الواقعية المثالية[14]، التي مهّدت لها الأفلاطونية ثم طورتها الأرسطية وكيّفتها الأفلوطينية في البيئة العربية المسيحية والإسلامية، ووقعت الفلسفة العربية في حبائلها، ولم يقدر المتكلمون على الفكاك منها، وانساق

(14) الواقعية المادية، أو الاسمية – لأن الماهيات والكليات ليست إلا أسماء ذهنية مقولة بالاشتراك على الموجودات الجزئية الشخصية وليست شيئًا أكثر منها ولا غيرها –: التي لا تعتبر الماهيات شيئًا في الخارج زائدًا عن الوجود، وإنما هي انتزاعيات ذهنية، في حين أن الواقعية المثالية التي تعتبر أن هناك أشياء ثابتة خارج الذهن ليست بمادية أو لها علاقة بالمادة، وذلك على درجات شتّى ومذاهب كثيرة.

خلفها العرفاء، حيث تاهوا في أسراب الصفات المعنوية والأحوال والتعلُّقات والذات المفارقة التي لا داخل ولا خارج، والذوات العقلية المجردة من المادة، والوجود المغاير للماهية والزائد عليها، فضلًا عن تحقق الوجود المطلق لا بشرط أو بشرط لا شيء، ونحو ذلك مما قالت به الأنظمة الكلامية والفلسفية والصوفية.

طوّر ابن تيمية نموذجه الأنطولوجي الاسمي، الذي لا يرى للوجود قدرًا زائدًا على الماهية، فالماهية هي نفس تحققها، وكذلك اسميته الإبستمولوجية التي قدّم بها تصوّره المعرفي الدقيق حول كيفية اكتساب المعارف الكلية من الجزئيات والشخصيات، والخاصية الانتزاعية للمعرفة الكلية من الجزئيات المعينات، قبل أن يتكلم عن ذلك مل أو بيكون أو لايبنتز أو حتى كانط. [انظر الفقرات: (14، 33، 36، 49- 51، 54، 55، 59، 84، 225- 226)]، حيث الكلي لا يكون كليا إلا في الأذهان وفق حسية ابن تيمية وتجريبيته الإبستمولوجية [انظر الفقرات: (258، 261، 264- 266، 267)]، وخاصية العقل الأساسية هي الانتزاع، حيث يجرد المشتركات الكلية بين الجزئيات المعينة [انظر الفقرات: (293- 295)].

يقول النشّار حول هذه القضية: «ابن تيمية لم يقبل القضية الكلية اليقينية - مقدمة البرهان و نتيجته - كأساس أو مصدر للعلم، فما هو هذا الأساس عنده؟ هذا الأساس هو «الحس» أو «التجربة»، وهو بهذا يسبق بيكون ومل في جعلهما التجربة أو الاستقراء أساس المعرفة، «إنهم لم يمكنهم التوصل إلى القضية: النار تحرق، بدون التجربة والعادة»، وأصدق القضايا نتائجَ هي التي تعتمد على التجربة، وهي القضايا الجزئية، وهنا يتشابه ابن تيمية وجون ستيورات مل، بل يكاد مل يتكلم بأسلوب ابن تيمية في كتابه A System of Logic وهو يذكر مثال النار هذا»[15].

---

(15) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، ط 1984، (226).

نعم هناك ملاحظات مشابهة لدى بعض الفلاسفة يذكرونها في مباحث الطبيعي، وكذلك قد يُقرُّ كثير من المتكلمين والفلاسفة بانتزاعية الكليات، ولكنّهم، وعلى خلاف ابن تيمية - وكالعادة كل مرة مع ابن تيمية - لم يستعملوا هذه الملاحظات الجزئيات لبناء معمار كامل من التصور الاسمي المادي الواقعي، كما فعل ابن تيمية. بالإضافة إلى أن أغلبهم مع إقرارهم بالانتزاعية يرون أن الانتزاعية سبيل لإدراك الكلي المتحقق في الشخصيات، وليس أن الكلي ليس إلا تشكُّلًا ذهنيًّا انتزاعيًّا. وليس هذا هو المقام للتفصيل في ذلك، وبيان آثار كل قولٍ والفروق الدقيقة بينهما، ولكنني اكتفيت هنا بإحراز الفرق بينهما ليبصره من يتأمل.

ثانيًا: نقف في هذا النص النقدي للمنطق على سمة عامة مشتركة للنص التيمي، وهي التكامل الهائل. فابن تيمية يبحث المنطقَ لا من داخل دائرته الفنية الضيقة فحسب، والتي أثبت فيها جدارةً مذهلة إذا ما لاحظنا أن شرعيًّا بالأساس يتكلم في المنطق مع المناطقة بأخص مباحثهم رأسًا برأس؛ بل يستمدُّ من بحر هائل من الموسوعية العلمية في شتّى المجالات العلمية الشرعية والعقلية واللسانية وغير ذلك، فيقدر على استبصار الروابط ومحالّ الاتحاد والانفصال المجالي بين العلوم المختلفة، فيوظف البحث الكلامي والأصولي والفقهي للجدل مع المنطق، تأثيرًا وتأثُّرًا ومقارنةً ونقدًا.

فنلاحِظ قوة تقعيد ابن تيمية الأصولي - والحديثي -، ونفوذِه إلى أعوص مباحثه بجمع وتلخيص وتحرير وترجيح، كمسائل العلة ومسالكها وأنواعها وأنواع القياس والأسئلة الواردة عليه، فيشرحها، ويبين اتفاق حقيقتها مع حقيقة (الدليل/ الحد الأوسط) في القياس، ويرجّحها على إحراز العلم بكلية القضية الكلية فيه، وفي الموازنة بين القياس الفقهي والمنطقي، فضلًا عن المفاهيم المشتركة بين المجالين كالدليل والعلة، وكذلك المسائل الثبوتية المشتركة بين أصول الفقه - والحديث - والمنطق، كالثبوت المنطقي للتصورات والتصديقات بالقضايا وعلاقتها بخبر الواحد والتواتر المبحوثيْن في الأصول. يدير ابن تيمية دفة القيادة بتحكُّم تامٍّ مِن أصولي فذ يملك ناصية البحث الأصولي، ليعرض

حقائقه ويزن بها المباحث المنطقية ويقارنها بها، ليثبت قوة وجدارة وأرجحية النظرية العقلية الشرعية - المتمثلة في الأصول - التي أنتجها بالاستنباط من حقائق الوحي وطرائقه قرائحُ المسلمين؛ على النظرية العقلية الفلسفية المتمثلة في منطق اليونان ومن لفّ لفّهم[16] [انظر حول تلك المضامين، وحلِّل الفقرات: (25، 44، 52- 54، 60- 61، 62، 64، 132، 142، 156، 182- 183ـ 213- 220، 223، 229)].

والأمر نفسه فيما يتعلّق بقوة التقعيد التيمي الكلامي والفلسفي، فمن الواضح في الكتاب تعمُّق ابن تيمية في المطولات الكلامية الأشعرية المتأخرة للجويني والغزالي والرازي والآمدي ونحوهم، فضلًا عن نصوص الأشعرية

(16) أحب أن أشير هاهنا إلى ما طرحه النشار، الذي قدّم قراءة كاملة لنقد ابن تيمية للمنطق، في كتابه مناهج البحث عند مفكري المسلمين، (179- 280)، ولا غرو في ذلك فهو محقق كتاب جهد القريحة. حيث يدلي النشار بتعصب عجيب غير علمي يرمي فيه الشيخ بعدم التعمق في الفكر الأشعري، والعجيب أنه يرى أن ابن تيمية لجأ للأشاعرة لينتقد القياس المنطقي الأرسطي، على اعتبار أنه اعتمد نموذج القياس الكلامي، حيث يقول: «سيصل إلى أن الحل الوحيد للعملية العقلية هو قياس المتكلمين من الأشاعرة، وقد وجد الملجأ فيهم، وما أكثر ما هاجمهم بدون معرفة ولا تعمق» (233).

ولا شكّ أن هذا الحكم الجزافي لا يصدر عمّن قرأ لابن تيمية قراءة واعية، فإن أدنى قراءة واعية لابن تيمية تشهد بسعة اطلاعه على المتن الأشعري وتعمقه الواسع فيه. وشواهد ذلك فوق أن تحصى. وأما ما ذكره حول قياس المتكلمين من الأشاعرة فهو أغرب، فالقياس الذي اعتمده ابن تيمية هو القياس الفقهي، وغالب العمل الكلامي لا يعتمد القياس الفقهي أصلًا، وإنما يعتمد نظريات اللزوم أو قياس الغائب على الشاهد، كيف والأشاعرة لا يقولون بالتعليل في الإلهيات، والتعليل هو ركن القياس الركين؟ والقياس الفقهي قائم قبل الأشعرية بأكثر من قرن، ولا يضيره أن فصّل فيه الأصوليون من المتكلمين بصياغة وتنظير مباحثه بصورة اصطلاحية كما في مسالك العلة وأنواع القياس وقوادحه ونحو ذلك، فهذا لا يجعله قياس المتكلمين لا قياس الفقهاء. وإلّا فأين النشار من الغزالي ومن جاء بعده الذين اعتمدوا القياس المنطقي وغلوا فيه وجعلوه ميزان العلوم والقسطاس المستقيم؟ كيف وكل من جاء بعد ذلك من المتكلمين معظم للمنطق معتمد له؟ وإن كان المنطق قد بدأ التأليف فيه على يد الفلاسفة؛ فكل التصانيف المتأخرة حول المنطق تقريبًا هي من وضع المتكلمين وأغلبهم أشاعرة.

سيكون من المفيد أن يطالع القارئ كتاب: حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني: من خلال أبي حامد وتقي الدين بن تيمية، الشبكة العربية للأبحاث.

المتقدمة كالأشعري والباقلاني وغيرهما، والمطولات الفلسفية للفارابي وابن سينا وابن رشد والسهروردي وابن ملكا، وحتى أرسطو وأفلاطون، والمسائل التي أثارتها تلك الاتجاهات، وتعاريفها، وتقاسيمها، وأمثلتها المضروبة، وعقائدها وأقوالها في الغيب والشهادة (الطبيعي)، وخلافاتها الداخلية، والبينية، وحججهما، وأصول أقوالها، وتطوراتها. فلم يأت نقده لشيء لم يقف على حقيقته، أو لم يتصوَّرْه التصور التام، بل وقف عليه في مصادره الأصلية ومظانّه، لا من الحكايات والمصادر الوسيطة. [انظر شواهد ذلك وحلّلها في الفقرات: (20، 32- 33، 45، 73- 74، 76، 84، 86، 87، 88، 89، 102- 103 (وهذا مثال دالٌّ على التطور العقدي الفلسفي ما بين سياقه الأرسطي وسياقه الإسلامي السينوي)، 140 (لاحظ توظيف التعريف المنطقي الكلامي في النقد)، 143، 224، 229، 258- 263، 273، 307)].

ثالثًا: ويدخل في النقطة السابقة، المتعلقة بالتكامل التيمي الموسوعي: اطلاع الشيخ على العلوم المختلفة في عصره، حتى الرياضيات والهندسة الكلاسيكية والهيئة والفلك، ولا شكّ أن هذا ساعده على مزيدٍ من البصر بشبكة العلاقات والتداخلات بين العلوم. [انظر شواهد ذلك في الفقرات: (77، 235، 247-251، 252)].

وفي الجملة أقول: كلّما اتسعت المعارف مع جودة الذهن: أمكن العقلَ أن يرى العلومَ شيئًا واحدًا، تضيق المسافات بينها، ويكون أقدر على رؤية علاقاتها وتداخلها الموضوعي وحتى المنهجي، وكلَّما قلّت المعارف مع بلادة الذهن: رأى العقل العلومَ جزرًا منفصلة، وكان عقله على هيئة مدرسيةٍ مجالية منفصلة. لأن الحق أن العلم في نفس الأمر شيءٌ واحد، وإنما تتعدد معلوماته.

رابعًا: ويتعلّق بالنقطتين السابقتين، أي التكامل العلمي الموسوعي لابن تيمية؛ التأكيدُ على حقيقة أخرى تمثل مدخلًا جوهريًّا لفهم العقل والنص التيميين، وهي: تكاملية النظام التيمي المعرفي وغائيته، حيث تتداخل أجزاؤه وتترابط (في عملية تعشيق) لإنتاج المعرفة.

يتعلق بتكامليته: موسوعيته في الكتابة. ليس ابن تيمية كاتبًا نظاميًّا، وبخاصة في مرحلته الثانية الإحيائية الاجتهادية[17]، فعامة ما كتبه إما ردود ونقود، أو جواب على مسائل أو طلبات، أو كتابات موضوعية، يعني في موضوعٍ معيّن، فقهي أو عقدي أو غير ذلك، وكتاباته في هذه الموضوعات نفسها، وبغضِّ النظر عن أصلِها المجالي (فقهًا كان أو عقيدة أو تفسيرًا أو تصوفًا) فهو يوظِّف أغلب العلوم الأخرى في معالجتها حتى يصل إلى مبتغاه المعرفي. فلم يؤلّف ابن تيمية نظامًا معرفيًّا في علمٍ يستوعب مباحثه، على الطريقة التقليدية التي يفضلها العلماء في تأليف كتب الفقه والأصول والتفسير والاعتقاد ونحو ذلك، فحتى عندما كتب في شرح الاعتقاد: شرح اعتقادًا أشعريًّا (الأصفهانية) بهدف نقدي. الأمر نفسه في شرحه على متن سلوكي (حزب

(17) ففي مرحلته التقليدية عمد ابن تيمية - كسائر العلماء بالمعنى العام للعلماء في المجتمع العلمي التقليدي - إلى أحد أهم كتب الفقه في مذهبه، وهو العمدة لابن قدامة، ووضع عليه شرحًا فائقًا ولكن تخصصيًّا مجاليًّا. لم يكرر ابن تيمية تلك المحاولة، سواء في الفقه أو في غيره؛ في مراحله الآتية. ولدينا مثالان واضحان على ذلك: حين طلب منه البزار أن يكتب كتابًا فقهيًّا كاملًا على اختياره، فلم يشأ ذلك. ونلاحظ أن كتابات ابن تيمية الفقهية المستقلة كانت في موضوعات فقط، وكانت إما للحاجة الإصلاحية لماهية الفقه وسلوكه، كما كتب حول التحليل والحيل، وإما لحاجة التدافع داخل المجتمع العلمي، والمرتبط بإحياء فقه السلف والاجتهاد كمفاهيم نقدية إصلاحية للفقه، كما في كتبه حول الزيارة والطلاق. ما سوى ذلك فلم يكتب إلا فتاوى، أو قواعد جامعة تنظيرية للفقه وملامحه. أعتقد جازمًا أن كتابة ابن تيمية لكتاب فقهي محض - ولو في حجم كتاب الشوكاني - يستوعب المسائل لم يكن ليستغرق منه وقتًا أو جهدًا، يضاهي فضلًا عن أن يفوق أيًّا من مؤلفاته الكلامية أو السجالية المتوسطة لا المطولة. والشاهد الثاني: هو التفسير، فرغم اهتمام ابن تيمية بالتفسير، وما قيل إنه كان يكتب فيه أحيانًا على بعض السور، إلا أنه ذكر صراحة سبب كتابه الجزئي: «تفسير آيات أشكلت» أنه لمّا طلب منه كتابة تفسير؛ لم يجد حاجة إلى ذلك، لأن كثيرًا من الآيات معانيها واضحة، وكتب التفسير كثيرة، ولكنه كتب حول بعض الآيات المشكلة التي لم يهتد العلماء للصواب فيها، حتى إنه في بعض الحالات قد خلت جميعُ كتب التفسير من القول الصحيح فيها. ومن هنا فإن النزوع التيمي للتكامل المعرفي والموسوعية في تلك المرحلة لم يتح له ذائقيًّا ولا معرفيًّا ولا موضوعيًّا في الحقيقة أن يكتب كتابًا ضيقًا مجاليًّا، ولو كان مهمًّا.

الشاذلي). ولهذا تعلق واضح ببرجماتية الشيخ المحورية في تفكيره(18).

ومناسبة تلك الإشارة في هذا المقام، هو حرص الشيخ المستمر - وهو نابع من رؤيته وبصره بالتداخل والعلاقات العلمية في حقيقة الأمر -؛ على استدخال تصوراته التي توصّل إليها وحررها في أي سياق يقترب منها. ففي سياق ابن تيمية ومعماره السلفي العقلي، أثناء بحثه المسائل المنطقية والكلامية والفلسفية في ذلك الكتاب: انظر مثلا توظيفه للبحث في استدخال تصوراته حول تسلسل الحوادث والقدم النوعي، وتخليص صواب الفلاسفة فيه من

(18) رغم الأهمية الكبيرة للكتب العلمية المجالية المتخصصة، فإننا لا يمكن أن ننكر أن كتابًا في شرح فقهي، وبخاصة مع ظاهرة الشروح المتكررة لكتاب واحد، ولنقل المنهاج الفرعي الشافعي مثلًا، يستغرق جميع مسائله وألفاظه: لا شكّ أن مقدار المعرفة الذي فيه يتكرر منه بين الشروح أكثر من 90% وإنما تتغاير تلك الشروح وتضيف في مساحة العشرة بالمائة المتبقية. وبالمثل يمكن أن يقال في كتب الكلام والفلسفة والتفسير والحديث المتنوعة. لا ننفي الغرض العلمي والتقويّ للعلماء في تأليف مثل تلك الكتب المتخصصة، ولا ننكر أهميتها في تواصلية الحركة العلمية أصلًا ولا كونها سببًا أكيدًا لتوليد الجديد أساسًا، ولكن أيضًا لا يمكننا أن ننفي أن شقًّا من غاية هذا النشاط العلمي لدى العلماء هو نوعٌ من محبة المشاركة والسير على التقليد العلمي والمضاهاة. وهنا تكون برجماتية ابن تيمية المقصودة هي الفارق. فابن تيمية لا يهتم بذلك النوع من محبة المشاركة لأجل المشاركة، ولكنه يستهدف تحقيق غايات علمية محددة لمشروعه الإصلاحي المعرفي. لا يمكن لمن اشتغل بالعمل العلمي أن ينكر تشرفه ومحبته أن يفسّر القرآن كاملًا، لكن ابن تيمية لا يرغب في تلك المشاركة، ويقول صراحة إنه لا حاجة إليها. فيحكي عنه ابن رشيق كاتبه وتلميذه: «كتب الشَّيْخ رَحمَه الله نقُول السّلف مُجَرّدَة عَن الِاسْتِدْلَال على جَمِيع الْقُرْآن، وَكتب فِي أوله قِطْعَة كَبِيرَة بالاستدلال وَرَأَيْت لَهُ سورًا وآيات يُفَسِّرهَا وَيَقُول فِي بَعْضهَا: كتبته للتذكر، وَنَحْو ذَلِك. ثمَّ لما حبس فِي آخر عمره كتبت لَهُ أَن يكْتب على جَمِيع الْقُرْآن تَفْسِيرا مُرَتبًا على السُّور، فَكتب يَقُول إِن الْقُرْآن فِيهِ مَا هُوَ بَين بِنَفسِهِ، وَفِيه مَا قد بَينه الْمُفَسِّرُونَ فِي غير كتاب، وَلَكِن بعض الْآيَات أشكل تَفْسِيرهَا على جمَاعَة من الْعلمَاء فَرُبمَا يطالع الْإِنْسَان عَلَيْهَا عدَّة كتب وَلَا يتَبَيَّن لَهُ تَفْسِيرهَا وَرُبمَا كتب الْمُصَنّف الْوَاحِد فِي آيَة تَفْسِيرًا ويفسر غَيرهَا بنظيره، فقصدت تَفْسِير تِلْكَ الْآيَات بِالدَّلِيلِ لِأَنَّهُ أهم من غَيره، وَإِذا تبين معنى آيَة تبين مَعَاني نظائرها»، العقود الدرية، (43- 44). والأمر نفسه يتكرر في حكاية البزار والشيخ حول كتابه الفقه الكامل. ولا شك أن هذا النزوع أمر قليل إن لم نقل نادرًا في السياق العلمي والاجتماعي لزمن حياة الشيخ، وحتى القرن الثاني عشر الهجري تقريبًا.

باطلهم، وبيان ضعف موقف المتكلمين في إنكاره الكامل [انظر الفقرات: (86 - 88، 100- 104)].

خامسًا: يتسم ابن تيمية في كتاباته عمومًا بالتاريخيانية، فهو يبدي وعيًا تاريخيًّا مستمرًّا بتاريخ الأقوال وظروف نشأتها الشخصية والعلمية والاجتماعية وحتى السياسية. وهذا كثيرٌ جدًّا في كتاباته.

نلاحظ هذه السمة في كتابنا حيث يظهر لدى ابن تيمية الوعي التاريخي بظروف نشأة المنطق، وتاريخ كبار المناطقة وتأثيره على أفكارهم، بدءًا من اليونان كفيثاغورس وأفلاطون وأرسطو، ووصولًا إلى الإسلاميين كابن سينا والرازي والخونجي والخسروشاهي وغيرهم [انظر الفقرات: (57 [حول حيرة الخونجي]، 79 [فيثاغورس]، 82- 83، 89- 90، 91- 92، 157-158، 166 [وفيها يناقش زعم أن أرسطو وزير ذي القرنين]، 207- 209، 233 [الخونجي]، 272 [حول اعترافات الرازي في أقسام اللذات]، 277 [حول الخسروشاهي وحيرته])].

سادسًا: يُظهر ابن تيمية إحاطةً واسعةً بالموضوع الذي يكتب فيه (نقد المنطق). فهو محيط بتاريخ نقد المنطق عربيًا وإسلاميًّا، وقادر على توظيفه ودمجه في نقده، والاحتجاج به تاريخيًّا وموضوعيًّا. [انظر وحلل الفقرات: (52، 53، 63، 80، 89، 158-159، 183، 207- 208، 231، 281-282، 319)].

سابعًا: يسلط ابن تيمية في كتاباته دائمًا الضوء على علاقات التأثير والتأثر بين النظم المعرفية والمقولات المختلفة. وقد أبدع في ذلك هاهنا فيما يتعلق بالمنطق، وعلاقات تأثيره وتأثره المختلفة في المسلمين. فعالج تاريخ تأثر المسلمين بالمنطق على مختلف الأصعدة والمجالات العلمية [انظر وحلِّل الفقرات: (9، 17، 18، 20، 21، 44، 54، 93- 94، 95، 167، 184- 185 [حالة الغزالي]، 229، 248 [الفقه والدور الحكمي الفقهي والمسألة السريجية]، 252 [المقاربة الذكية جدًّا للتأثر المجالي الإسلامي بالفلك كما حدث في المنطق، وكما حدث في الجبر والمقابلة]، 274)].

ثامنًا: وقريبٌ من النقطتين السابقتين، حول تاريخانية فكر ابن تيمية، وإدراكه العالي لعلاقات التأثير والتأثر: وعي ابن تيمية بتطوُّر المباني النظرية والأقوال المختلفة، وعوامل تلك التطورات. ولا شك أن إدراك الفروق بين ما نشأت عليه الأقوال وما آلت إليه لمن أهم عوامل القدرة المنصفة على الحكم عليها.

أظهر ابن تيمية وعيًّا دقيقًا بتطورات الأقوال العقدية والفلسفية والكلامية. [انظر وحلل الفقرات: (17، 18، 20، 21، 29، 33، 79 [هنا مثالٌ ممتاز على تطور القول الفلسفي في الماهيات]، 91- 94 [التطور السينوي وتعديله على الثيولوجيا الأرسطية التي رجع إليها ابن تيمية في مقالة اللام مباشرة - بترجمة ابن رشد على الأغلب]، 102- 104 [تطور القول بقدم العالم من دون أن يكون معلولًا لدى أرسطو إلى القول به مع كونه محدثًا معلولًا لدى ابن سينا، وغلط الرازي في حكايته]، 116 [توفيق ابن سينا بين نفي العلم الإلهي كما هو قول أرسطو وجعله علمًا بالكليات لا الجزئيات من خلال القياس المتضمن الحد الأوسط]، 158، 228- 229، 272)].

تاسعًا: اهتمّ ابن تيمية ببيان الأثر المتبادل بين الفلسفة ونظامها اللاهوتي مع المنطق، وكذلك أثر المنطق على اللاهوت النظري والسلوكي [انظر وحلّل الفقرات: (21، 44، 57، 76، 84، 86، 87، 95 [على العبادات]، 100- 104، 116، 160، 224، 229، 274، 305، 309- 310 [حول كذب الأنبياء على الجمهور، وغائية العبادات، وتفضيل الفيلسوف، وقدرة الأنبياء العملية والنظرية: وفق المنظور الفلسفي]، 312 [علاقة المنطق بالقول بعدم العلم بالجزئيات]، 318 [علم النبي بالحد الأوسط من دون تعليم])].

عاشرًا: قدرة ابن تيمية على توظيف السجال الفلسفي والمنطقي والكلامي هي ملمحٌ مهم من ملامحه اشتغاله النقدي، سواء أكان في الفقه أو الكلام أو الفلسفة. وهو الأمر الذي صنعه في نقد المنطق أيضًا. فقد وظّف ابن تيمية الخلافات الداخلية بين المناطقة والفلاسفة، وكذلك خلافاتهم البينية مع

المتكلمين والفقهاء وغيرهم، ليشرح من خلالها مكامن الخلل ونقاط الضعف في البناء المنطقي [انظر وحلل الفقرات: (9، 17، 18، 20، 29، 62، 73-74، 89، 96- 97، 102-103، 132، 140، 143، 156- 157، 173، 175-176، 181- 182، 208، 229، 272، 273، 279- 281 [هنا يتعرض ابن تيمية لكثرة خلافات الفلاسفة وعلاقتها بفساد الفلسفة - ولهذا صلة أكيدة باجتماعيات المعرفة]، 307)].

حادي عشر: فيما يتعلق بموارد ابن تيمية، فقد تقدمت الإشارة إلى أن ابن تيمية واسع الموارد، ويعتمد على المصادر الأصلية لكلٍّ من المنطق والفلسفة، وقد تعرّضت بعض الدراسات لموارد ابن تيمية في نقده للمنطق[19]. فيعتمد ابن تيمية على الرازي [انظر الفقرات: (20، 29، 176، 272)]، والغزالي [انظر الفقرات: (29، 80، 184)]، والسهروردي (انظر: (29)]، وابن سينا [انظر: (29، 173)]، وابن رشد [انظر: (103)]، وغيرهم، في الاطلاع على أقوالهم، واعتمادها في التأصيل والنقد على حدٍّ سواء. وقد كتب فيه حلاق بحثًا جيدًا في مقدمته لكتابنا. ولكن من المهم الإشارة إلى الطبيعة التراكمية لهذا الموضوع، وأن عمل ابن تيمية لم يكن مقتصرًا على مجرد تجميع انتقادات أو حجج ضدّ المنطق، وقد أشار حلاق إلى ذلك في مقدمته أيضًا، فقد دمج ابن تيمية تلك النقود، وولّد كثيرًا غيرها، ودمج الجميع في منظومة معرفية معقلنة ومتشرعة، فخرج من ذلك جميعه بشيء آخر غير أفراده.

ثاني عشر: رغم توسُّع ابن تيمية في تفنيد ونقد المباني الفلسفية والكلامية والمنطقية، وبيان آثارها المدمّرة على الأديان، إلا أن ابن تيمية لا ينفي توكيد البعد العقلاني في الدين [انظر الفقرتين: (275، 300)]، ولها نظائر كثيرة.

---

(19) راجع على سبيل المثال: «المنطق عند ابن تيمية» لعفاف الغمري، دار قباء، و«نقد المنطق الأرسطي بين السهروردي وابن تيمية» لناصر محمد يحيى ضميرية، وزارة الثقافة في سوريا، و«جدل الإبداع والاتباع: المنطق اليوناني في السياق الفكري العربي الإسلامي» لخنجر حمية، دار الأمير، ومقدمة حلاق لهذا الكتاب.

يؤكد ابن تيمية بشدة على البُعد العقلي للدين. فيقول ابن تيمية في قواعد التدمرية: «إن كثيرا مما دل عليه السمع يُعلم بالعقل أيضا، والقرآن يبين ما يستدل به العقل، ويرشد إليه، وينبه عليه، كما ذكر الله ذلك في غير موضع؛ فإنه سبحانه وتعالى بيّن من الآيات الدالة عليه، وعلى وحدانيته، وقدرته، وعلمه وغير ذلك، ما أرشد العباد إليه ودلهم عليه، كما بيّن أيضا ما دل على نبوة أنبيائه، وما دل على المعاد وإمكانه.

فهذه المطالب هي **شرعية** من **جهتين**: من **جهة** أن الشارع **أخبر** بها، ومن **جهة** أنه بيّن الأدلة **العقلية** التي يستدل بها عليها. - **والأمثال المضروبة في القرآن هي أقيسة عقلية**، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع - وهي أيضا **عقلية** من جهة أنها تعلم **بالعقل** أيضًا.

وكثير من أهل الكلام يسمي هذه «الأصول العقلية» **لاعتقاده أنها لا تعلم إلا بالعقل فقط**؛ فإن السمع هو **مجرد إخبار الصادق** وخبر الصادق - الذي هو النبي - لا يعلم صدقه إلا بعد العلم بهذه الأصول بالعقل»[20]، ويقول: «دلالة الكتاب والسنة على أصول الدين ليست بمجرد الخبر؛ كما تظنه طائفة من الغالطين من أهل الكلام والحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم بل الكتاب والسنة دلا الخلق وهدياهم إلى الآيات والبراهين والأدلة المبينة لأصول الدين وهؤلاء الغالطون أعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية صاروا إذا صنفوا في أصول الدين أحزابًا»[21]. ويقول في الأكملية: «ودلالة القرآن على الأمور نوعان: **أحدهما**: خبر الله الصادق، فما أخبر الله ورسوله به فهو حق كما أخبر الله به.

والثاني: دلالة القرآن بضرب الأمثال وبيان الأدلة العقلية الدالة على المطلوب. فهذه دلالة **شرعية عقلية**؛ فهي **شرعية** لأن الشرع دل عليها، وأرشد

(20) التدمرية، تحقيق: محمد بن عودة، مكتبة العبيكان، (146-147).

(21) معارج الوصول، ضمن مجموع الفتاوى (19/ 160)، بتصرف يسير.

إليها؛ **وعقلية** لأنها تعلم صحتها بالعقل. ولا يقال: إنها لم تعلم إلا بمجرد الخبر. وإذا أخبر الله بالشيء، ودل عليه بالدلالات العقلية، **صار مدلولاً عليه بخبره، ومدلولاً عليه بدليله العقلي الذي يعلم به**، فيصير ثابتًا بالسمع والعقل، وكلاهما داخل في دلالة القرآن التي تسمى **الدلالة الشرعية**»[22]، ويقول في الصفدية: «فعامة المطالب الإلهية قد دل القرآن عليها **بالأدلة العقلية والبراهين اليقينية** كما قد بسط الكلام فيه في غير هذا الموضع، ولكن طائفة من أهل الكلام والفلسفة ظنوا أن **دلائل القرآن إنما هي مجرد أخباره** فيتوقف على العلم بصدق المخبر، وهذا من بعض ما فيه من الأدلة، ولكن **فيه الإرشاد والبيان للأدلة التي يعلم بالعقل دلالتها على المطلوب فهي أدلة شرعية عقلية، وغالب** ما في القرآن من هذا الباب»[23]، ويقول: «إنه وإن كان **يظن** طوائف من المتكلمين والمتفلسفة أن الشرع إنما **يدل بطريق الخبر الصادق**، فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر، ويجعلون ما يبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة، **فقد غلطوا في ذلك غلطًا عظيمًا**، بل ضلوا ضلالا مبينا في ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريق الخبر المجرد، **بل الأمر ما عليه سلف الأمة وأئمتها أهل العلم والإيمان من أن الله سبحانه وتعالى بين من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحد من هؤلاء قدره، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه**، وذلك كالأمثال المضروبة التي يذكرها الله تعالى في كتابه التي قال فيها: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍۢ﴾. فإن الأمثال المضروبة وهي الأقيسة العقلية، سواء كانت قياس شمول، أو قياس تمثيل، ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين، وهو القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية، وإن كان لفظ البرهان في اللغة أعم من ذلك كما سمى الله آيتي موسى برهانين»[24].

---

(22) الأكملية، مطبعة المدني، (7-8).

(23) الصفدية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، (1/ 295-296).

(24) الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، (1/ 129).

ولا ريب أن أطروحته الكبرى «درء تعارض العقل والنقل» هي التتويج لهذه النظرية التيمية للعلاقة التكاملية - بل الوحدوية - بين العقل والدين.

ولكن: وبالانطلاق من هذه الأسس، ومن الشُّغل التيمي في الفلسفة والمنطق، هل يمكن القول إن ابن تيمية فيلسوف؟ نرى أن لهذا الإطلاق اعتبارين: اعتبار الاشتغال بالفلسفة مطلقًا، كالاشتغال البحثي والدراسي والنقدي وحتى الهدمي، فيمكن أن يُطلق هذا الاعتبار، من جهة اتحاد المكونات والمضامين التي يبحثها ابن تيمية مع الفلسفة. ولكن باعتبار الفيلسوف الفني الذي ينطلق من الفلسفة كفن مطلق غير خاضع لسقف متعال: فنرى بطبيعة الحال أن ابن تيمية ليس بفيلسوف، ولا يمكن في نفس الأمر - لاعتبارات موضوعية وإبستمولوجية بحتة - أن يكون أيُّ منطلق في معارفه من نظام الدين المتعالي فيلسوفًا بالمعنى الفني. وذلك عامٌّ في أي نظام متعالٍ عمومًا، سواء أكان الأديان الإبراهيمية أو غيرها[25]. الأمر - بصورة أو بأخرى - كما قال البابا بندكت الرابع عشر في محاورته مع فولتير: «في الفلسفة: يكاد يتعذر أن يكون [الفيلسوف] أصيلا إلا إذا كان مخطئا»[26].

وقد ذكر ابن تيمية نفسُه صراحة دون مواربة أنه ليس ثَمَّ فلاسفة في الإسلام، إذ يقول: «كانَ يَعْقُوبُ بْنُ إِسْحَاقَ الكِنْدِيُّ، فَيْلسوفُ الإِسْلَامِ في وَقْتِه - أَعْنِي الفَيْلَسوفَ الذي في الإِسْلَامِ؛ وإلَّا فليسَ الفلاسِفَةُ مِنَ المسلِمِين، كمَا قَالوا لِبَعْضِ أَعْيَانِ القُضَاةِ الذين كانوا في زمانِنا: «ابنُ سينا مِنْ فلاسِفَةِ

(25) راجع حول ذلك مقال: عمرو بسيوني، هل هناك فلسفة إسلامية؟ على مدونات الجزيرة.

(26) أصل العبارة: «إنه لا يروق العقول النشيطة كثيراً أن تقف إلى جانب التقاليد والسلطة، وهناك ما يغريها بالنقد. حيث يمكن أن تشعر بلذة النزعة الفردية والإبداع والجدة، ولكن في الفلسفة يكاد يتعذر أن يكون الإنسان أصيلاً إلا إذا كان مخطئاً». ديورانت، قصة الحضارة، 38/ 267، ترجمة: زكي نجيب محمود وآخرين، ط دار الجيل. وقد جعلتها كما ترى ليكون معناها أوضح في سياقنا، وإلا فالمؤدى واحد.

الإِسْلَامِ؟» فقال: «ليسَ للإِسْلَامِ فلاسِفَةٌ»» فقرة (187)، وليس بين الإسلام والفلاسفة إلا السيف الأحمر[27].

ثالث عشر: وهي الصفة التي تعمُّ جميع كتابات الشيخ أيضًا، والتي تجمع بين القدرة التحليلية الفائقة والفضيلة الدينية الأخلاقية العالية: وهي الإنصاف. فيقدر الشيخ على تحليل القول أو المذهب وتفكيكه إلى عناصره الرئيسة والإضافية، وتمييز ما فيها من حق وباطل، ومن ثم الحُكم عليه حكمًا تفصيليًّا ببيان ما يصحُّ فيه مما لا يصحّ ولو كان من أشد الآراء ضلالًا وفسادًا، وكذلك يقدر معه على الحكم الإجمالي على ذلك القول أو المبنى ببيان ما يغلب عليه، فيجمع بين العدل والقسط الذي أمر الله به في الحكم بين الناس والآراء، وبين القدرة التحليلية النقدية الدقيقة.

وبشكل عامّ يقرر ابن تيمية أن عامة الأقوال الباطلة التي تنتشر في الناس تتضمّن شيئًا من الحق، فيقول: «لا بد في كل بدعة - عليها طائفة كبيرة - من الحق الذي جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ويوافق عليه أهل السنة والحديث: ما يوجب قبولها إذ الباطل المحض لا يقبل بحال»[28].

ورغم موقف الشيخ المقاوم بشدّة للمنطق والفلسفة والكلام، إلا أن شواهد إنصافه في التعامل مع تلك المجالات والعلوم كثيرة، وقد زخر كتابُنا بشواهد عديدة عليها.

فلا يرفض الشيخ أن الحد قد يفيد التصور والتمييز، ولكنه يخص ذلك بما هو من جنس فائدة الاسم، ومن ثَمَّ فإنه ينقد شيئًا معينًا في نظرية الحد، ولا ينفي أيةَ فائدة له، ينتقد تحجير المعرفة بالتصورات المفردة على الحد من جهة،

---

(27) في الصفدية (2/ 227): «كل من فهم حقيقة قولهم وحقيقة ما جاءت به الرسل؛ علم مناقضتهم لهم، كما قيل لبعض شيوخنا الفضلاء الذين كانوا يعرفون ذلك: ما بين الفلاسفة والأنبياء؟ فقال: السيف الأحمر».

(28) مجموع الفتاوى، (4/ 51).

وينتقد المبالغة في تقدير وظيفته وفائدته، ويبين أنه قد يفيد تمييز المحدود - لا تصوره - بما يفيد الاسم [انظر: فقرة (27)].

كذلك اقتضاه إنصافه، ورغم هجومه على القياس المنطقي؛ أن يقرر أن القياس المنطقي من جنس الفقهي، وأنها متساويان ومتلازمان من حيث الحقيقة - بقطع النظر عن عيوب التشكيل والصورة في المنطقي - [انظر الفقرتين: (60- 61)]، ويقرر أن برهان المناطقة يدل دلالة يقينية سالمة عن الفساد، لا تحتمل النقيض البتة، وبصورة مطردة: في المواد الرياضية [انظر: الفقرة (77)، ويشرح بعض فوائده: الفقرة (81)]. ويقرر أن للفلاسفة كلامًا في الطبيعيات غالبة جيد، ويثني على استهداف كثير منهم للحق، «نَعَمْ! لهم في الطَّبيعيَّاتِ كلامٌ غالِبُه جيِّدٌ. وهو كلامٌ كثيرٌ واسِعٌ، ولهم عُقُولٌ عَرَفُوا بها ذلك، وهم قد يَقْصِدون الحقَّ، لا يظْهَرُ عليهم العِنَادُ، لكنَّهم جُهَّالٌ بالعِلْمِ الإِلَهِيِّ إلى الغايَةِ، ليس عندهم منه إلَّا قليلٌ كثيرُ الخَطَأِ» فقرة (91). ويصحح علم الجبر والمقابلة في نفسه وإن كانت الشريعة لا تتوقف عليه [انظر الفقرات: (245، 246، 249)].

وفيما يتعلّق بالقياس المنطقي، فقد نصّ أن الشكل الأول من الاقتراني صحيح وفطري [فقرة (136)]، وإن كان لا يشترط فيه جميع ما شرطوه، [انظر: الفقرة (189)]، ويكرر هذا المعنى حول القياس وإنتاجيته، مع انتقاده لأغلب صوره، ولاقتصار إفادته على الكليات دون الجزئيات التي تمثل أساس المعرفة الإنسانية الصحيح والمفيد. فيقول: «فصُورَةُ القِيَاسِ لا تُدْفَعُ صحَّتُها، لكنْ نبيِّنُ أنَّه لا يُسْتَفَادُ به عِلْمٌ بالموجوداتِ. كما أنَّ اشتراطَهم للمقدمتيْنِ دون الزِّيَادَةِ والنَّقْصِ شرْطٌ باطِلٌ. فهو وإن حصَلَ به يقينٌ؛ فلا يُستفادُ بخُصُوصِه يقينٌ مطلوبٌ بشيْءٍ مِنَ الموجُوداتِ» (فقرة: [253])، ويقول: «الحاصِلُ أنَّا لا نُنْكِرُ أنَّ القياسَ يحصُلُ به علْمٌ إذا كانت موادُّه يقينيَّةً. لكن نقول: إنَّ العلْمَ الحاصِلَ به لا يُحْتَاجُ فيه إلى القياسِ المنطقيِّ، بل يحصُلُ بدونِ ذلك. فلا يكونُ شيءٌ من العِلْمِ متوقِّفًا على هذا القِياسِ» (فقرة: [255])، «كَوْنَ القِيَاسِ المؤلَّفِ مِنَ

المقدِّمَتَيْنِ يُفيدُ النَّتيجَةَ؛ هو أمْرٌ صحيحٌ في نَفْسِه» (فقرة: [230])، ونص أن دعوى أن برهان المناطقة يفيد العلم التصديقي أمثل من غيرها (فقرة: [162]).

والأكثر من ذلك أنّه يصحّح في الجملة بعض نظر الفلاسفة في دوام المدة والمادة ولكن يبين أن غلطهم في استلزامهم أن يكون ذلك في أعيان الأشياء وليس في جنسها ونوعها مع كون أعيانها محدثة مخلوقة كائنة بعد أن لم تكن مسبوقة بعدم نفسِها، ورأى أن المتكلمين ردُّوا كلام الفلاسفة في ذلك جملةً حقَّه بباطله، فأخطأوا [انظر: الفقرة (88)]، وكذلك غلَّط الرازي في حكاية مذهبي المتكلمين والفلاسفة فخلط حقهما بباطلهما [انظر: الفقرة (100)].

ومع ذمّ ابن تيمية الكثير للفلاسفة الإسلاميين، كابن سينا ونحوه، ونصه في مواضعه على تكفيرهم، وفساد اعتقاداتهم، إلا أن ذلك لم يحجزه عن أن يثني عليهم ثناء نسبيًّا، بأنهم أصلحوا بعض الفساد الذي في فلسفة سلفهم اليونان وبخاصة ابن سينا مع أرسطو، ببعض ما تبقّى لديهم من الحق الذي عرفوه من الإسلام. فينص أن إثبات الفلاسفة الإسلاميين لعلم الله بواسطة القياس المشتمل على الحد الأوسط، وإن كان ضلالًا، لكنه خير من قول أسلافهم - يعني اليونان - الذي نفوا علم الله أصلًا [الفقرة: (116)]، ويقول إنهم «ردُّوا على أرسطو ما شاء اللهُ؛ لأنَّهم يقولُونَ: إنَّما قَصْدُنا الحقُّ، ليس قصدُنَا التعصُّبَ لقائلٍ معيَّنٍ ولا لقوْلٍ معيَّنٍ» [الفقرة: (208)]، ويقول: «واعْلَمْ أنَّهم في المنْطِقِ الإلهِيِّ، بل والطَّبِيعيِّ؛ غَيَّرُوا بعْضَ مَا ذكَرَهُ أرسطو، لكنْ ما زَادُوه في الإِلَهِيِّ هو خيْرٌ مِنْ كَلَامِ أرسطو، فإنِّي قدْ رَأَيْتُ الكَلَامَيْنِ. وأرسطو وأَتْبَاعُه في الإلهيَّاتِ أَجْهَلُ مِنَ اليَهُودِ والنَّصَارَى بكثيرٍ كثيرٍ. وأمَّا في الطَّبيعيَّاتِ؛ فغالِبُ كلامِه جَيِّدٌ. وأمَّا المنطِقِ؛ فكلامُه فيه خيْرٌ مِنْ كلامِهِ في الإِلَهِيِّ» [الفقرة: [228]).

وأعظم ما نختتم به تلك المواقف الجريئة والمنصفة من ابن تيمية للفلاسفة، هو نصُّه على عدم لزوم تعذيب الفلاسفة ولو اليونان في الآخرة. فيقول: «واعْلَمْ أنَّ بيانَ ما في كلامِهِم مِنَ البَاطِلِ والنَّقْضِ لا يَسْتَلْزِمُ كَوْنَهم

أَشْقِيَاءَ في الآخِرَةِ، إلاَّ إذا بعَثَ اللهُ إليهِمْ رسولاً، فلم يتَّبِعُوه. بلْ يُعْرَفُ به أنَّ مَنْ جاءَتْهُ الرسُلُ بالحقِّ، فعَدَلَ عنْ طريقِهم إلى طَريقِ هؤلاءِ؛ كانَ مِنَ الأَشْقِياءِ في الآخِرَةِ .**والقَوْمُ لولاَ الأنبياءُ لكانُوا أعْقَلَ مِنْ غيرِهم.** لكنَّ الأنبياءَ جاءُوا بالحقِّ، وبَقَايَاهُ في الأُمَمِ، وإنْ كفَرُوا ببَعْضِه. حتّى مُشْرِكُو العرَبِ كان عندهم بَقَايَا مِنْ دِينِ إبراهيمَ، فكانُوا خيْرًا مِن الفلاسِفَةِ المشركين الذين يُوَافِقُون أرسطو وأَمْثَالَه علَى أُصُولِهم» [فقرة: (99)].

وهذا التقرير وإن كان مُنسجمًا مع طريقته ومبانيه، ولكن هذا من النصوص الفذة التي وقعت للشيخ في تلطيف الجانب مع أرسطو، بخلاف ثنائه النسبي على سقراط وأفلاطون.

رابع عشر: وهي ملاحظة منهجية مهمة في كتابات الشيخ. وهي تقديمه ملاحظات دقيقة حول الدوافع النفسية والشعورية والشخصية التي تؤدي بالقائل إلى قولٍ قولٍ معيّن أو قبوله أو النفور منه، فيقدّم ملاحظات دقيقة تتعلق بما يُعرف الآن بعلم نفس القراءة والانقرائية وعلم نفس المعرفة، فضلًا عن طبيعة المجتمع المعرفي الذي يبحث في سوسيولوجيا المعرفة، كذلك يبحث في علم الحجاج وعلم التداوليات من علوم اللسانيات الحديثة، حيث يبحث في ظروف ومقتضيات قبول الحجج ودفعها، والحاجات النفسية والشخصية التي ينتشر قولٌ ما بناءً عليها، وطبيعة التعاطي النفسي مع العلوم ومع الأدلة. [انظر وحلل الفقرات: (3)، (12)، (13)، (19)، 31، 66، 69، 80، 81، 94 [حول عدم كفاية العلم لكمال النفس]، 135، 177، 189 [ملاحظة دقيقة على منع الرجوع عن القول بسبب الإلف]، 206، 231، 238، 245 [موضع نفيس حول محبة العلوم المعقدة والالتذاذ بها]، 265، 267- 268 [ملاحظة دقيقة حول خيال المناطقة أنهم يتكلمون حول ماهيات مجردة]، 272، 314]).

وهو باهتمامه ذلك بتداخل النفسي والعقلي - وله شواهد كثيرة في أعماله الأخرى - يقدم نموذجًا غير متكرر بكثرة في القراءة الشرعية في ذلك العصر القروسطي.

ففي الجملة يمكن القول باطمئنان إن ابن تيمية - بتوظيفه لتحليل الظروف الحجاجية والتداولية للعلم - لا يقول بالطبيعة النظرية المحضة للعلم، ولا موضوعيته المطلقة، ولكن المدمجة بالذاتية، وهذا اتجاه تقدمي جدًّا في النظر إلى اكتساب المعرفة والبحث العلمي.

خامس عشر: لقد أشار حلاق في مقدمته إلى ريبية ابن تيمية: «ليس من المبالغة أن نؤكد على أنّ ابن تيمية كان ريبيًّا متحمِّسًا، ولكنّه ريبيٌّ أنقذه الدين».

والذي أقوله: إن التوصيف الأدق لإبستمولوجيا ابن تيمية ليس أنه ريبي - وإن كنتُ على وعيٍ بأننا سنختلف في تفسير مفهوم الريبي في ذلك السياق -: ولكنه أن ابن تيمية لمّا كان ماديًّا واقعيًّا كما تقدّمت الإشارة إليه: فقد كان لا يقدر أن يعول كثيرًا على العقل المجرد، ويخلع عليه صفات إلهية تسمح له أن ينسجم مع مقولات مثل إطلاقية العقل؛ لأنهاتنبع بالأساس من نظرة لاهوتية للعقل تراه جوهرا مفارقًا للمادة، وهي نظرة فيثاغورية أفلاطونية أرسطية أفلوطينية محضة. العقل ليس جوهرا مفارقًا للمادة عند ابن تيمية، وبحسب النصوص الدينية قبل ذلك. العقل غريزة أو قوة باصرة موجودة في المادة، ولذا فابن تيمية يلهج كثيرًا في كتاباته بنسبية العلم بالشيء - لا العلم في نفس الأمر ولا المعلوم في نفس الأمر - وإضافيته، وهو كثير في مؤلفاته لا نستقصيه، وقد ذكره في كتابنا هذا أكثر من مرة. فليس ثَمَّ إطلاق إلّا في الوجود الإلهي، ثم هو ليس إطلاقًا بمعنى المفارقية للمادية، بل هو إطلاق الذات والصفات بمعنى العظم وكمال القوة وكمال القدرة بما لا يقارن بالنسبة للمخلوق، وإن لم يلغِ أصل المشابهة المعنوية.

ينصّ ابن تيمية مرارًا في كتابنا على نسبية العلم بكثيرٍ مما يقول الفلاسفة والمتكلمون إنه ضروري مطلقًا. [انظر الفقرات: (16، 38، 42، 137 [حيث اشتراط المقدمتين أو أقل أو أكثر نسبي]، 179 [حيث استلزام الحد الأوسط أو أكثر نسبي]، 237 [حيث نقده للاستقراء وعمومية الحكم الحسي كإحراق النار]، 291، 314 [حيث كون القضية برهانية أو جدلية أو خطابية أو شعرية

نسبي]). بل يصرح تصريحًا جريئًا ينسجم مع تلك النظرة - التي يعرفها حلاق بالريبية -: «ولا أَعْلَمُ في القضايا الحسيَّةِ كليَّةً لا يمكن نَقْضُها، مع أنَّ القضيَّةَ الكليَّةَ ليست حِسيَّةً، وإنما القضيَّةُ الحسيَّةُ: «أنَّ هذه النَّارَ تُحْرِقُ»؛ فإنَّ الحِسَّ لا يُدرِكُ إلا شيئًا خاصًّا» (فقرة: [258]).

إن ما ذكره حلاق من كون الدين أنقذ ابن تيمية من ريبيته، وهو ملاحظة ذكية: معناه أن ابن تيمية لما قطع العلم بصحة الدين، واستثناه من نسبية العلم وإضافيته مرارًا، بحيث إن ما يرد في الدين إخبارًا عن شيء هو صحيح مطابقٌ في نفس الأمر قطعًا، وأنه مصدر متعالٍ للمعرفة، يضمن للمعارف جميعًا إمكانها وصحتها وحجيتها فإنه بذلك يكون ابن تيمية قد تخلَّص من الريبية.

إلا أن النظرة التي نزعم أنها أعمق للموضوع، ليس مجرد ثنوية الدين والعقل في فكر ابن تيمية، وأن إطلاقية الدين حمته من نسبية العقل. فابن تيمية وإن كان يقرر كثرة الغلط في العقل، وأنه ليس ثم عقل كلي مشترك بين البشر أصلًا إلا في أمور معدودة، إلا أنه يقرر أن منزل الوحي هو نفسه واهب العقل، ومن ثَمَّ اعتقاد اكتمال البناء المعرفي بين العقل والوحي. ونحن نستجلي من ذلك: الملامح العامة للعقل التيمي وطريقة تفكيره في الشرعيات والعقليات ومنظومته الكلية الجامعة للأمرين في نسيج واحد من المعرفة الإلهية - في تمظهريها الوحياني والعقلي المشاهدي في النفس والآفاق -، التي تحمل في طياتها عرفانًا عميقًا ينتسج من خلاله العلم والوجود في نظم واحد من الإبداع الإلهي. فالحق من حيث النوع واحدٌ، وإنما يتعدد بالأشخاص، لأن الحق هو الله، والله هو الحق. فكل حقٍّ منه وإليه. قال الشيخ: «من كان مطلوبه الحق من حيث هو حق، غير متبع لهواه المخالف للحق = **فإنما مقصوده في الحقيقة هو الله، فإنه الحق المحض**؛ إذ كل مخلوق فإنما قِوامُه به، وبه صار موجودًا»[29]. وكما أن الحقّ في نفس الأمر هو الله، فكذلك لا يتعلق به المخلوق إلا بالحب

(29) جامع المسائل، ط عالم الفوائد - المجموعة السادسة (1/ 141).

والود، إذ إن «مبدأ الحبّ والودّ منه»[30]. فكذلك إذا كان الإنسان عالمًا بالحق، لابد أن يحبه، ولابد أن يتّبع محبته بالتزام إرادته. فهذا هو النموذج الإبستمولوجي العرفاني العميق الذي ينطلق ابن تيمية منه في تحليل العلاقة بين العقل والعرفان والوحي.

(2)

وفيما يتعلق بالعمل الذي بين أيدينا، وتكوينه، وعملنا فيه:

فإن الكتاب الذي بين أيدينا يتكون من شقّين: الأول: مقدمة، والثاني: نص كتاب «جهد القريحة»، الذي هو اختصار السيوطي لكتاب «الرد على المنطقيين» أو «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان».

والمقدمة التي وضعها البروفيسور حلاق لذلك العمل هي تقدمة بحثية، وليست مجرد تقديم استهلاليّ، فهي تتضمن قراءة عامة لفكر ابن تيمية حول المنطق ونقده، وأهم الدوافع العقدية والفقهية لابن تيمية لنقد المنطق، وكذلك تحليل لأبرز مضامين رده على المنطقيين، وسماته، وعلاقاته بمنظومته المعرفية العقدية والدفاعية عمومًا، وموارده في ذلك الرد، واهتم كذلك ببيان أهم الأصول المنطقية من كلام أرسطو نفسه وبعض المناطقة العرب، ووضع مقدمة بحثية جيدة حول نقود المنطق السابقة على ابن تيمية، سواء تلك التي في السياق اليوناني أو العربي الإسلامي، وكذلك بعض الآثار والجهود اللاحقة على ابن تيمية في نقد المنطق في السياق الأوروبي[31]. ثم أردف ذلك بالوصف الببلوغرافي للرسالة ونشراتها السابقة، وما أضافه إلى ذلك.

وأما الشق الثاني، وهو متن «جهد القريحة» نفسه؛ وقام عمل حلاق فيه

---

(30) النبوات (1/ 365).

(31) بخلاف نقد المنطق الصوري الذي يمكن الرجوع إليه في كتب كثيرة حول تاريخ المنطق، يحسن بالقارئ أيضاً أن يرجع إلى كتاب: النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ليقف على بعض الجهود الأوروبية لإصلاح المنطق الصوري من الداخل.

على جوانب ثلاثة: (1) الترجمة، ومن الواضح أننا استغنينا عن ذلك بإثبات الأصل العربي، وسيأتي الكلام على ذلك، (2) التحقيق، حيث أثبت حلاق الفروق والتصحيحات التي على النص العربي من خلال مصادر التحقيق لديه، وسيأتي بيان ذلك، (3) الهوامش والتعليق: حيث علّق حلاق على مواضع كثيرة من الكتاب، إما بالعزو والإحالة إلى المصادر، أو شرح بعض المصطلحات والعبارات والقضايا، وإما ببعض النقد أو التصحيح، أو بربط بعض موضوعات الكتاب ومسائله ببعضها. وهي تعليقات مفيدة نافعة للقارئ، ومثرية للنص بلا شك.

وانطلاقًا من هذه الأقسام، فقد جاء عملي عليها فيما يلي:

- ترجمتُ المقدمة البحثيةَ التي وضعها حلاق حول ابن تيمية ورده على المنطقيين، وقد أضيف بين معقوفتين [ ] كلمة أو كلمات يسيرة، للشرح أو بيان معادل اصطلاحي، وفي الجملة فكل ما بين هاتين الإشارتين في الكتاب وهوامشه؛ فهو من إضافتي على نص حلاق. ووضعت على تلك المقدمة بعض التعليقات اليسيرة عليها للحاجة إفادة للقارئ وتوضيحًا لبعض ما فيها. ولم أسرف في التعليقات، بل تركتُ أكثرَ ما أردتُّه، للاختصار ولضيق الوقت. وجعلت تعليقاتي على مقدمته في الهامش بذلك الرمز: «●»، وكتبت في آخرها: (عمرو)؛ تمييزًا لها عن هوامش المؤلف، التي احتفظت بأرقامها وفق الأصل الإنجليزي، ليسهل على من شاء أن يرجع إليها، وكي تسهل الإحالة عليها بأرقامها الأصلية، كما يحيل المؤلف على بعضها في هوامشه الأخرى.

- أثبتُّ النصَّ العربي المحقّق لكتاب «جهد القريحة»، بتحقيق حلاق. وإنني أصف عملَه بالتحقيق رغم أنه بالأساس ترجَمةٌ للكتاب إلى اللغة الإنجليزية لأنه قام بتصحيح النص العربي، وهذا هو التحقيق. وقد قام حلّاق بهذه العمل من خلال المقارنة بين النص المطبوع في مجموع الفتاوى، والنص المفرد للنشار بمخطوطته التي من دار الكتب المصرية (ولم يرجع إليها بنفسه إذ اعتبر عملَ النشار أصلًا يعبّر عنها)، مع المقابلة على نسخة خطية أخرى من مكتبة ليدن، وثلاثتهم لكتاب «جهد القريحة»، وقارن ذلك بالأصل الذي هو

كتاب «الرد على المنطقيين» في نشرته التي نُشرت في بومباي. وأثبت الفروق والتصحيحات التي نجمت عن هذه المقارنة الرباعية، وأردف بذلك ملحقًا آخر الكتاب، رسم فيه الكلمات العربية التي تتضمنها الفروق والتصحيحات بالحروف اللاتينية، وبذلك فإنه قد حقّق النص العربي.

- وكذلك أعاد حلّاق تفقير الكتاب بصورة أفضل من تلك التي في مجموع الفتاوى، ووضع لها أرقامًا، وهو عمل مفيدٌ في العزو والرجوع إلى الكتاب، وترتيبه، وتيسير قراءته والاستفادة منه.

والذي عملته على النص العربي:

- أنني التزمتُ تفقير حلاق العام بأرقامه، أما التفقير الخاص فقد غيّرته بصورة وظيفية، فقد صحّحت التفقير، بحيث يقدّم حمولات دلالية مستقلة، ومتوازنة، تكون مساعدًا للقارئ في فهم النص التيمي، بما يتسم به من تكرار واعتراض واستطراد واستئناف وتقسيم.

- وبالغت في استعمال العلامات الترقيمية بصورة وظيفيةٍ تساعد القارئ على السير مع نسق الكلام كأنه يسمعه من الشيخ، نظرًا للخصائص الأسلوبية التي سبقت الإشارة إليها، فحرصت على بيان الجملة المعترضة، وخبر المبتدأ البعيد، وجواب الشرط المعنوي عمومًا، وبيان علامات التقسيم، وتنصيص المقولات المحكية والأمثال المضروبة، والترقيم، والتوكيد بالصقل أو الإمالة على بعض ما يحتاج، ونحو ذلك مما يقيم نصًّا ثريًّا، يخدم القارئ بتفعيل علامات الترقيم تفعيلًا حقيقيًّا.

- وبالغت كذلك في شَكْل النص. ولم أقتصر على المشكِل، على ما في ذلك من بذل وقت وجهد، واحتمال الخطأ نتيجة السهو أو انتقال النظر أو الغلط المحض، ومع ذلك فقد تَجشّمْتُه لعلمي أن ذلك مفيدٌ أيما إفادة في فهم النص، فالنص مغلق يفتحه الإعراب - إذا تكلمنا بلسان النظم الجرجاني -، وكثير من الجمل المشكلة في المعنى إذا تُصوّر إعراب أجزائها ظهر معناها

للقارئ، أو أمكن حصرُه على أقل تقدير، وقد رأيت من خبرتي في هذا المجال كثيرًا من طلبة العلم يشتبه عليه في القراءة نحو «مَن» و«مِن»، وأقل ما في ذلك أن شَكْل مثلِ ذلك يوفِّر على القارئ وقتًا وجهدًا، فاحتسبت أن أشكل كثيرًا من النص أو غالبه، سواء على مستوى البنية أو المحل الإعرابي. وما يكون في ذلك من خطر الوهم والخطأ مغتفر في جانب تلك المصلحة. كما أنني احتسبت ذلك بِرًّا بالشيخ؛ إذ له في العنق قلادة من الفضل لا يثيبه عليها إلا الله، ولست أنكر أنني لو اعتنيت بنصٍّ آخر فقد أكون أقل احتفالًا به وبإعرابه - ولا يعني هذا أن أهمل إعرابه بالكلية -؛ فإن مذهبي في الشيخ مذهب معروف، وشهادتي فيه مجروحة من بعض الوجوه. وعلى كلِّ حالٍ، فهذا رأيي الذي اعتمدته، وخطتي التي مشيت عليها في الاعتناء بهذا النص، مع علمي بسجال الآراء فيها، وليس في ذلك إلا الرأي والاجتهاد والذوق، ليس في ذلك حقٌّ وباطل خالصان، ولكلٍّ وجهة هو موليها، ولكلٍّ سلف ونسب، والمقصود الاهتمام والاعتناء بالنص، ومنفعة القارئ بتيسيره عليه، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون.

- واعتنيتُ بإثبات الفروق والتصحيحات التي أثبتها حلاق، بين النشرات ومع مخطوط ليدن، فأخذتها من الملحق الذي وضعه لها في آخر الكتاب وفرّقتُها في مواضعها من النص كي ينتفع بها القارئ، وحافظتُ على الملحق آخر الكتاب أيضًا كي يرجع إليه من يريده.

- وأثبتُّ من هذه الفروق ما هو الصحيح، أو الأصح، أو الأولى، من جهة المعنى والسياق، أو الصواب اللغوي، وعلّلتُ ذلك في بعض الأحيان إذا كانت هناك حاجة. أما في حالة الفروق المستوية أو القريبة فقد أثبتّ ما في مخطوطة ليدن في الغالب باعتبارها أصلًا خطيًّا، ولكون نسختي النشار ومجموع الفتاوى كثيرة الأخطاء، ومن الواضح أن نشرة مجموع الفتاوى معتمدة على عمل النشار مع مقارنات يسير بطبعة الرد على المنطقيين، فيكون المعول على طبعة النشّار وهي كثيرة الأخطاء، والله أعلم برجوع ذلك إلى عمله أو إلى أصله الخطّي، فكان الاعتماد على مخطوطة ليدن أولى، وبخاصة أنّه ظهر لي وجاهتها

في غالب مواضع الفروق، فحصلت الثقة بها. وذلك كله ما لم يكن الذي في المخطوط خطأ واضحًا غير محتمل، فأثبت ما في المطبوع في هذه الحالة، وغالبًا ما يكون الذي في مطبوع الرد على المنطقيين أصح من الذي في مجموع الفتاوى. وقد جعلت لجميع هوامش الفروق والتصويبات التي أخذتها من ملحق حلّاق على النص وفرَّقتها على مواضعها، علامة: «❖»، وأُردِفها غالبًا بتعليقي الذي أبيِّن فيه ما أثبتُّه في النص، وأجعل ذلك في سطر مستقلّ، وبين معقوفتين [ ]، وأكتب في أوله: (قلت:)، وفي آخره: (عمرو).

- وجدير بالذكر أني زدتُّ مواضع كثيرة من الفروق والتصحيحات في هامش تحقيق النص ظهرت لي بمقابلة ما بين «جهد القريحة» الذي في مجموع الفتاوى، وبين «الرد على المنطقيين» مقابلة تامّة، فأثبتُّ الصواب من ذلك عند الاختلاف وبيَّنتُه في الهامش، فقد فات حلاقًا من تلك الفروق والتصويبات شيءٌ ليس بالقليل، وقد جعلت هذه التعليقات بعلامة «●» لأميِّز بينها وبين التي أثبتها حلاق، وجعلتها بين معقوفتين [ ]، وفي أولها: (قلت:)، وفي آخرها: (عمرو). فشاركت بذلك في تحقيق النص. وأغلب الصواب في تلك الفروق كان مع نشرة «الرد على المنطقيين». وقد وقفت في بعض الأحيان على أخطاء في النص، لم تأتِ على وجه الصواب في جميع المصادر المطبوعة والخطية جهد القريحة والرد على المنطقيين، فشرحتُ ذلك في الهامش وبيّنتُ سببه، وهي مواضع قليلة جدًّا.

- ولم أُضف شيئًا في النص العربي، إلا بعض أسماء الأعلام متابعةً لعمل حلاق، كأن يضيف «[الغزالي]» بعد «أبي حامد»، وتلك الزيادة تكون بين معقوفتين [ ]، اللهم إلا مواضع يسيرة جدًّا كان في النص خللٌ لولا الإضافة، فأضفتها بين معقوفتين، وقد شرحتُ ذلك في الهامش. وكذلك وضعت بين معقوفتين [ ] بعض الفروق التي أثبتها من النسخ إذا زادت عن كلمة واحدةٍ. وكذلك رددت عنونة الكتاب كما هي في أصله «جهد القريحة»، بإثبات: «المقام الأول، الثاني، الثالث، الرابع»، وكذلك الفصول المعترضة بين المقامين الثالث والرابع: «فصلٌ»، وكان المترجم قد جعل الجميعَ فصولًا.

- وقد وضعتُ بعض التعليقات اليسيرة على مواضع من الكتاب، أحلُّ بها إشكالًا، أو أشرح معنًى مغلقًا، أو أعلق على تعليق حلاق، وهي مواضع قليلة تثري الرسالة وتفيد القارئ. ولم أشأ أن أثقل الهوامش بتعليقاتي، كي لا يطول حجم الكتاب، وأفوّت الفائدة بإبراز هوامش حلاق، وكذلك نظرًا لضيق الوقت وكثرة الأعباء. وقد جعلت هذه التعليقات في الهامش بعلامة «●»، وبين معقوفتين [ ]، وفي أولها: (قلت:)، وفي آخرها: (عمرو). وكذلك ما قد يرد بين معقوفتين [ ] داخل تعليقات حلّاق، من كلمة أو كلمات يسيرة، فهي من إضافتي على ترجمة كلامه، بغرض التوضيح أو الشرح أو وضع مقابل اصطلاحي تراثي وفق أدبيات العلم، ولربما علَّقت نادرًا بين معقوفتين على مواضع من هوامشه في داخلها، أو لبيان مصدر ترجمة لنصٍّ نقلتُ ترجمتَه، ونحو ذلك، وكله مبيّن فيه اسمي: (عمرو).

وقد عبرت عن ذلك الصنيع الذي بذلته في النص: بالاعتناء، كما على غلاف الكتاب.

- كما تجدر الإشارة إلى أن هوامش حلاق على «جهد القريحة»، والتي أعطيناها الترقيم المعتاد للهوامش: مرتبطة بأرقام الفقرات، فتقع هوامش الفقرة في حاشية الكتاب تحت رقم الفقرة، وهذه هي الطريقة التي سار عليها في كتابه الإنجليزي، وحرصت على تنفيذها في الكتاب العربي، وهي طريقة مفيدة في العزو والإحالة أيضًا.

والذي أقوله مطمئنًّا إنه فضلًا عن الإضافة الموضوعية والبحثية لنص «جهد القريحة» الذي معنا، المتمثلة في الهوامش والإيضاحات والتعليقات، وما خُدم به الكتاب من مقدمةٍ بحثية، بالإضافة إلى مقدمتي تلك: فإن النصَّ العربيَّ المجرَّدَ نفسَه، الوارد في هذا الكتاب، بما اعتُنِيَ به من تفقير وترقيم وشَكْلٍ وتحقيق: ينبغي أن يعتمد كأصح نصٍّ عربيٍّ موجود لهذا الكتاب. وذلك أن طبعة «جهد القريحة» التي في مجموع الفتاوى في المجلد التاسع، هي في الواقع نشرة كثيرة الخطأ، إن لم أقل إنها سقيمة، وفيها أخطاء متنوعة، بعضها في الشكل،

وكثير منها في التفقير والترقيم بما يؤثّر تأثيرًا حقيقيًّا على المعنى، فضلًا عن التصحيف والتحريف والسهو الذي يحيل بعضه المعنى بالكلية، أو يجعله مبتورًا أو مبهمًا، فضلًا عن خلوِّ عامتها عن الشكل. وطبعة النشار أفضل منها حالًا لكنها كثيرة الأخطاء أيضًا. ونشرة بومباي لكتاب «الرد على المنطقيين» خيرٌ منهما كثيرًا كثيرًا، وتفقيرها أحسن حالًا، وفيها قليل من الشكل، وبعض التعليقات، أغلبها في ترجمة الأعلام والكتب، وفيها بعض السهو[32]، ولكنها قديمة الصف جدًّا، فليست مريحة في القراءة، وفيها بعض الأوهام والأخطاء، وهي خِلوٌ من الشكل، ومن الترقيم الوظيفي الحديث.

- وقد ختمت الكتاب بإثبات الملحقين المهمَّيْن اللذين وضعها حلاق:

الملحق الأول: للفروق والتصويبات التي في النص العربي، والتي وزَّعتها على مواضعها في متن الكتب، وقد ألحقتها في آخره أيضًا، تيسيرًا على القارئ، ولو كان لدي فسحة من الوقت لصنعت ملحقًا آخر بفروقي وتصحيحاتي، لكن عزَّ عليّ ذلك.

الملحق الثاني: وهو ملحق بمقابلة فقرات النص المحقق بأرقامها، وما يقابلها من مخطوطة ليدن، و«جهد القريحة» في مجموع الفتاوى، و«الرد على المنطقيين» نشرة بومباي، بأرقام الصفحات والأسطر. وهو ملحق مفيد للباحثين والقراء، ويمكنهم من المقابلة الدقيقة والسريعة بين النصوص.

---

(32) من الطرائف التي وقعت لمحقق «الرد على المنطقيين» الأستاذ عبد الصمد الكتبي - رحمه الله - أنه عاب على النشّار في تحقيقه لجهد القريحة نسبته كتاب دقائق الحقائق - للآمدي - لابن كمال باشا، وقد ولد بعد ابن تيمية بقرنين تقريبًا (انظر: الرد على المنطقيين، هامش 3-4 ص 140)، لكنه هو نفسه نسبَ ذِكْرَ كتابِ الرازي «أقسام اللذات» لابن النديم في الفهرست، وقد توفي ابن النديم قبل الفخر الرازي بردح من الزمن (انظر: الرد على المنطقيين هامش ص321)، وإنما صاحب كتاب اللذة المذكور في الفهرست لابن النديم هو أبو بكر الرازي الطبيب، لا الفخر الرازي. فسبحان من تمَّ علمه ولم يَجْرِ عليه السهوُ ولا الغفلة.

ثم أثبتُّ قائمة المراجع والمصادر، وسرت فيها على ترتيبه، نظرًا لاختلاط المصادر العربية والأعجمية.

والذي أقوله في الجملة: إن ذلك الكتاب الذي بين يديك، بمقدمات البروفيسور حلاق، وتلك المقدمة، فضلًا عن نصّ الكتاب، وما عليه من هوامش وتعليقات: لهو مدخلٌ مرجعيٌّ مهمٌّ جدًّا وضروريٌّ لا يستغني عنه الباحث في نقد المنطق الأرسطي، والصوري بعموم، في العصور الوسطي. وهو جامع لوجهة نظر ابن تيمية وأوجه رأيه الدفاعية والبنائية فيما يتعلق بالمنطق، بل إنه يجمع كثيرًا من أصوله ومبانيه الفكرية والعقدية وأساليبه الحجاجية.

وختامًا: أشكر الله سبحانه وتعالى على أن وفقني لهذا العمل، منذ اختياره وإلى إتمامه، فلولا معونته سبحانه ما قدرت على شيء من ذلك. ثم أشكر زوجتي الحبيبة وقرة عيني سارة، التي لا أنسى جهدها وتضحيتها، منذ أيام الزواج الأولى، كي يكمل هذا العمل، ولولاها ما كان. وهذا هو الكتاب الثاني الذي أنجزه في عهدك الميمون، ولا يجزيك على ذلك إلا الله تبارك وتعالى.

عمرو بسيوني

(3)

تعتمد فكرة هذا الملخص والترتيب - في آن - على خبرةٍ شخصية ووعي بطبيعة النص التيمي، وطبيعة شريحة كبيرة من المتلقّين له من الباحثين وعموم طلبة العلم، ومحاولة تحقيق أكبر قدرٍ من الاستفادة من النص والإفادة لجمهوره.

تتسم كتابات ابن تيمية ببعض الخصائص الأسلوبية، المتعلقة بالجانب الشخصي وبالموضوعات التي يتناولها، وبهدفه من الكتابة عمومًا، معًا. فطبيعة الشخصية التيمية تتسم بحدة الذهن وحرارة العاطفة، وبسعة المعرفة، فيؤدي هذا إلى ظهور علائق وارتباطات كثيرة أمامه في التصنيف، فيحصل الاستطراد والتكرار الوجهي والتفصيل والتقسيم. كما أن الموضوعات التي يكتب فيها الشيخ تتسم بالاشتباك بين مجالات معرفية في الغالب، وهو قادرٌ على إظهار هذا التشابك وعلاقات التأثير والتأثُر، فليس هو كاتبًا نظاميًّا يكتب في علم محدد كتابًا محددًا - وقد صنع ذلك في بعض كتبه الفقهية مثلًا في مرحلة مبكرة من عمره ورأينا فيها ابن تيمية المؤلف النظامي الذي يكتب من داخل المجال - .كما أن هدفه من الكتابة، الذي هو عملية إصلاحٍ ونقدٍ في الغالب يدفعه إلى التكرار للتوكيد والترسيخ، أو لبيان جوانب مؤيِّدةٍ للحجة، بحيث تتكاثر وتقوى. وهذه سمةٌ في النصوص الإصلاحية، حتى القرآن العظيم، وما تكرار قصص الأنبياء، وحجج التوحيد والمعاد، من جوانب شتى؛ عنّا ببعيد.

فخصائص أسلوبية مثل التكرار والاستطراد والتقسيم؛ تؤدّي جميعُها في بعض الأحيان إلى انتشار الكلام، وقد يتشتت القارئ الذي لم يعتَدْ على النص التيمي وليس له فيه دُربة ومِراس، فتقلُّ فائدته المتحصلة من النص. كما أن هذا الاستطراد قد يَظلِم ابنَ تيمية أحيانًا، حيث لا تظهر مناسبته حتى للقارئ المتخصص، والحال أن الغالب الأعم من استطرادات الشيخ لها مناسبات ظاهرة أو خفية.

ومن هنا، ومن واقع قراءتي للكتاب مرارًا، فقد رأيت أن القارئ في حاجة حقيقية لجمْع المادة العلمية لهذه الأطروحة، وترتيبها، بوضعِ مخططٍ عامٍّ لها

وفهرست تفصيلي لمباحثها، يكون بمثابة المختصر والتقريب والترتيب في آن واحد، يبين سيْرَ الكتاب، وترتيب حججه واستدلالاته، ويحيل بعضُه على بعض، ويبين مناطق الاستطراد فيه، وعلاقتها بالموضوع - وهذا مهم جدًّا في تصوُّر كيف يشتغل العقل التيمي وكيف يسير وينتقل -، وفي تصور الموضوع نفسه ولوازمه ولواحقه وعلاقاته، وفي تصور هيكل الكتاب المؤلَّف معنا هاهنا.

ومن هنا يمكن استعمال هذا المختصر كدليل قبلي للقراءة، يستعين به القارئ ويقرأ الكتاب وفق خطواته، وكذلك يمكن استعماله بعد القراءة جامعًا للموضوع، مراجعًا له مراجعةً سريعة، وقد يغني الباحث عن المراجعة التفصيلية للكتاب لمراجعة مسائله أو فوائده، فيساعده على طلب مقصوده مباشرة في موضعه من الكتاب.

وقد كانت هذه الفكرة لديّ منذ قديم، وطبّقتها على هذا الكتاب متوسط الحجم أو صغيره، وفي رأيي أنها لو طُبقّت على كتب الشيخ الكبار؛ فإنها ستكون مشروعًا علميًّا غايةً في الإفادة، وفضلًا عن خدمته تراثَ الشيخ وتقريبه للباحثين وطلبة العلم، فإنه سيفتح آفاقًا كبيرةً مستقلةً للإفادة من هذا التراث، واستخراج الكثير من الأفكار والمشروعات الرائعة من خلاله.

وفيما يلي: ترتيب فقرات الكتاب وبيان موضوعاتها، وذلك وفقًا لترقيم الفقرات الواردة في النص.

***

الفقرات: (1- 4): مقدمة الكتاب، وسبب تأليفه.

الفقرة (5): بيان بنية علم المنطق ومقصديه الأساسين: تحصيل التصور بالحد، وتحصيل التصديق بالقياس (البرهان)، وبناء خطة الكتاب الأساسية في نقد المنطق بناءً على مقامات أربعة تمثل الدعاوى الأساسية لعلم المنطق، وهما دعويان ثبوتيتان موجبتان، وأخريان عدميتان سالبتان، وهي: (1) أن التصور المطلوب لا يُنال إلا بالحد، و(2) وأن التصديق المطلوب لا يُنال إلا بالقياس،

و(3) وأن الحد يفيد العلم بالتصورات، و(4) وأن القياس أو البرهان المنطقي يفيد العلم بالتصديقات.

الفقرات (6- 16): المقام الأول: في نقض القول إن التصور لا يُنال إلا بالحدّ:

الفقرة (6): من أوجه: **الوجه الأول**: أن النفي كالإثبات يلزمه الدليل.

الفقرة (7): **الوجه الثاني**: يلزمُ الحادَّ الدورُ أو التسلسلُ.

الفقرة (8): **الوجه الثالث**: عدم توقُّف حصول التصورات لجميع أهل العلوم والأعمال على الحد.

الفقرة (9): **الوجه الرابع**: اضطراب المناطقة في حدّ الواضحات، واستلزامه السفسطة.

الفقرة (10): **الوجه الخامس**: تعسُّر الحدّ الحقيقي المركب من الذاتيات وتعذُّره.

الفقرة (11): **الوجه السادس**: اختصاص الحد عندهم بالحقائق المركبة، والاستغناء عنه في تصوُّر البسائط.

الفقرة (12): **الوجه السابع**: استلزام فهم سامع الحد للحد للدور.

الفقرة (13): **الوجه الثامن**: عدم توقُّف التصور على النطق أصلًا.

الفقرة (14): **الوجه التاسع**: الحواس الظاهرة والباطنة - من أدوات التصور - مستغنية عن الحد.

الفقرة (15): **الوجه العاشر**: مطالبة المعترض على الحد بالنقض والمعارضة يستلزم تصوُّر المعترض له.

الفقرة (16): **الوجه الحادي عشر**: إقراراهم بعدم حاجة التصور البديهي إلى الحد، مع كون البداهة أمرًا نسبيًّا.

الفقرات: (17 - 40): المقام الثاني: في نقض القول بأن الحدّ يفيدُ تصورَ الأشياء:

الفقرات: (17- 21): تمهيد موضوعي وتاريخي.

الفقرتان (17- 18): التحقيق أن الحدّ يفيدُ تمييزَ المحدود لا تصوره، وتاريخ الخلاف في ذلك.

الفقرة (19): الحد صناعة اصطلاحية لفظية، شاقة وغير مجدية، لا يتوقف عليها التصور، وتعسّر التفريق بين الذاتي وغيره أو تعذّره.

الفقرة (20): التصورات لا تكون مكتسبة.

الفقرة (21): قدماء المتكلمين لم يكونوا يستعملون الحدود المنطقية، بخلاف متأخريهم.

الفقرات: (22- 40): أوجه في نقض القول بأن الحد يفيد تصور الأشياء:

الفقرة (22): **الوجه الأول**: الحد دعوى تستلزم التدليل.

الفقرة (23): اعتراض وجوابه بمقاربة فائدة الحدود للأسماء [في الفقرات (27، 28، 31) مزيد بيان لكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم].

الفقرة: (24): **الوجه الثاني**: مَنْعُ منعِ المناطقة من منع الحد.

الفقرة (25): مقارنة الموقف من قبول دعوى الحد من الواحد، بقبول خبر الواحد، وبيان التناقض في ذلك الموقف.

الفقرة (26): **الوجه الثالث**: قبول الحد من غير دليل تقليدٌ لخبر الحادّ فيما يشترك في العلم به المخبِر والمخبَر.

الفقرة (27- 30): **الوجه الرابع**: نقض التمييز بين الصفات الذاتية والعرضية التي هي أجزاء الحد والماهية والمقومة لها والداخلة فيها. (28) واستطراد حول مقاربة الحد للاسم في كونهما يفيدان التمييز، و(29) اعتراف

المناطقة بذلك، (30) وتفضيل الحدود الشرعية (الأسماء المميّزة) لفائدتها على حدود المناطقة.

الفقرة (31): **الوجه الخامس**: حصول التصورات بالحد يستلزم تحصيل الحاصل، أو الامتناع للغفلة عنه. والمقصود التسوية بين فائدة الحد والاسم.

الفقرة (32): **الوجه السادس**: نقض تأليف الحد، وهو التفريق بين: الذاتي [داخل الماهية]، والعرضي [خارج الماهية] (بنوعيه: اللازم للماهية، واللازم لوجودها).

الفقرة (33- 34): نقد **الأصل الأول** للتفريق: التفريق بين الماهية ووجودها.

الفقرة (35): نقد **الأصل الثاني** للتفريق: التفريق بين العرضي اللازم للماهية والذاتي.

الفقرة (36): نقد ضابط الذاتي لدى المناطقة بكونه ما يتقدَّم تصورُه في الذهن، من وجهين.

الفقرة (37): **الوجه السابع**: هل يشترط في الحد التام تصوُّرُ جميع الصفات الذاتية أم لا؟

الفقرة (38): **الوجه الثامن**: التفريق بين الذاتي والعرضي، والفصل المميز الذاتي والعرض اللازم للماهية؛ نسبي إضافي.

الفقرة (39): **الوجه التاسع**: توقف معرفة الحد على معرفة الذاتي، ومعرفة الذاتي على تصور الماهية؛ دورٌ.

الفقرة (40): **الوجه العاشر**: استلزام خلافِهم في الحدود لتكافؤ الأدلة، وهو باطل.

الفقرات: (41- 118): المقام الثالث: في نقض قولهم إنه لا يعلم شيءٌ من التصديقات إلا بالقياس:

الفقرة (41): قولهم دعوى سلبية تستلزم التدليل.

الفقرة (42): إقرارهم أن التصديقات منها بديهي مستغنٍ عن الحد. وإلزامهم أن البداهة نسبية.

الفقرات (43- 45): فساد تفريق المناطقة بين العلم بالقضايا القياسية أنها مشتركة، والعلم بالقضايا المتواترة والمجربة أنها خاصة، و(44) واستلزام ذلك إنكارهم معجزات الأنبياء، و(45) وقول الفلاسفة بقضايا باطلة كثيرة في الإلهيات لا تعرف بالقياس ولا بالتواتر والتجريب.

الفقرات (46- 51): (46) **نقد التوصل إلى العلم بكليَّةِ القضية الكلية** المشترطة في مقدمة القياسِ المنتج والبرهانِ، واستلزامه الدورَ أو التسلسل، (47) سواء أكانت هذه القضايا الكليةُ حسيةً ظاهرةً أم باطنة، (48) أم كانت هذه القضايا الكليةُ عقليَّةً، (49- 51) وكل ما يدَّعى من القضايا المعيَّنة فالعلم بها ممكنٌ غيرُ متوقِّفٍ على العلم بالقضية الكلية، ومن ثَمَّ العلم بالبرهان [انظر: الفقرات 257-278].

الفقرات (52- 54): (52) نقد **لزوم المقدمتين في القياس، دون زيادة أو نقصان.** ونقد الاستدلال بالمثال السمعي كالنبيذ على لزوم المقدمتين، (53) وأن ذلك ليس قياسًا منطقيًّا بل قضية شرعية سمعية كليّة، عُرف صدقُها بالوحي (54) فإذا طولب المناطقة ببيان لزوم المقدمتين في قياسٍ قضاياه عقلية أو تجريبية لم يقدروا على التدليل على صدق الكلية إلا بالاستقراء الناقص للمعينات [انظر: الفقرات 137-189].

الفقرة (55): العلم بالحسيّات لا يكون إلا جزئيًّا.

الفقرة (56): نقد القول بأن القياس لا يفيد إلا العلمَ بقضية كلية، فيلزم أنه لا يفيد العلم بشيء موجود.

الفقرة (57): علمهم بالكليات الإلهية أفسد من الكليات الطبيعية، فليس فيها قضايا كلية صادقة تؤلف البرهان.

الفقرات (58- 59): (58) **نقد مصدر العلم في القضية الكلية في القياس المنطقي**: بأن رجوع العلم بالقضية الكلية في القياس المنطقي هو إلى القياس التمثيلي وهو عندهم ظني. ورجوعه إلى العقل الفعال ونحوه هو على قولهم في نفس الأمر والمقصود بالإضافة إلى النفس، (59) ورجوعه إلى البديهة أو الضرورة صحيح، ولكن العلم بالجزئيات والشخصيات أقوى من العلم بالكليات وسابق عليه [انظر: الفقرات: 264-278].

الفقرتان (60- 70): **استواء القياس المنطقي والقياس الفقهي في الحقيقة.** (60) وإنما يفيدان اليقين أو الظن بسبب المواد لا صورة القياس، وأن الحد الأوسط في المنطقي هو العلة والمناط في الفقهي، (61) والقياس الفقهي ليس قائمًا على مجرد المشابهة بين جزئيين، بل على إثبات تأثير الوصف المشترك في إنتاج الحكم، بمسالك العلة المختلفة مثل: النص أو الإجماع أو الدوران أو السبر والتقسيم أو المناسبة. (62- 63) قول بعض المتكلمين إن القياس لا يستعمل إلا في الشرعيات؛ خطأ. (64) اختلاف الأصوليين وغيرهم في مسمى القياس هل هو حقيقة في الشمولي مجاز في التمثيلي أم العكس أم حقيقة فيهما. (65- 66) صِدق التعريف اللغوي للقياس وماهيته على الشمولي والتمثيلي، وبيان علاقة العموم والخصوص والتساوي بين الدليل والمدلول [انظر: الفقرات: 194- 196]. (67) حقيقة قياس التمثيل أنه لزوم الحكم بسبب مشترك كلي بين الأصل والفرع، وهو ما يسمى القضية الكلية في القياس المنطقي، (68) وبيان مغالطات المنطقيين في التمثيل على القياس الفقهي بأمثلة مموَّهة لتضعيفه، والحال أن عيبها بسبب الموادّ لا صورة القياس، وإلا فيلزم مثلها إذا صوِّرت في صورة القياس المنطقي، (69) ومثل ذلك منعهم الحدّ بالمثال، رغم أن المثال قد يحصل به التمييز الذي يحصل بالحد، (70) والتمثيل على صورة قياس منطقي زِيد فيه مثالٌ، فإنه ينتج ولا يضره، فكذا

الحال في القياس الفقهي في ذكره المثال المعين. [انظر: الفقرات: 190-191، 197-200، 211-229].

الفقرات (71- 74): في حكاية مطالب المنطقيين حول إفادة البرهان للكليات، وأن العقليات المحضة أشرف الكليات، وهي التي تكمل بها النفس، (72) وانقسام العلوم الثلاثي لدى المناطقة بناء على علاقة العقل بالمادة إلى: (الطبيعي) و(الرياضي) و(الإلهي) وهو أشرفها، وانقسام الجوهر إلى (الصورة) و(الهيولى)، و(النفس)، و(العقل)، و(73- 74) استطراد حول خلاف الفلاسفة والمتكلمين في مسمًّى الجوهر.

الفقرات (75- 105): وجوه في الرد على هذه المطالب:

الفقرة (75): **الوجه الأول**: إذا كان البرهان لا يفيد إلا العلم بالكليات؛ لم يُعلم به معيَّن. ولو قُدِّر أن كمال النفس في العلم فقط، فليس ذلك في العلم بالمقدرات الذهنية دون المعينات.

الفقرة (76): **الوجه الثاني**: أن أشرف الموجودات وهو واجب الوجود، وجوده عيني وليس كليًّا، ولا يفيد برهانهم العلمَ به. وكذلك لا يفيد العلم بالعقول، العشرة أو غيرها، ولا الأفلاك، ونحوها من المجرّدات لدى الفلاسفة.

الفقرات (77- 84): **الوجه الثالث**: (77) تقسيمهم الثلاثي للعلوم وترتيب شرفها قلب للحقائق، فالطبيعي أشرف من الرياضي، (78) وإن كان كلامهم في الرياضي والحساب صحيحًا يقينيًّا، (79) استطراد عن علاقة الرياضيات بتطور القول في الماهيات وتحققها في الخارج: من فيثاغورس فأفلاطون فأرسطو، (80) ولكن الرياضيات مع صوابها ليست العلم الذي تكمل به النفس وتنجو، (81) وإن كان الإدمان عليها مفيدًا في تصحيح النظر، ولذا كان الفلاسفة والفقهاء يشتغلون بها للرياضة، (82) وإنما اعتنت بها بعض الأمم لاعتقادهم في الأجرام، فاحتاجوا إلى الهندسة لأن الفلك مستدير، وكذلك للعمران، لا لمجرد تصور الأعداد المجردة، و(83) والمنطق نفسُه في أصل وضعه إنما كان

بناءً على الهندسة، (84) وأما العلم الإلهي عندهم فلا يدل على واجب الوجود المعيَّن الذي يمنع تصوُّره وقوعَ الشركة فيه.

الفقرات (85- 99): **الوجه الرابع**: (85) على فرض كمال النفس بالعلم بالكليات المجردة فليس هذا متحققًا في علومهم، لأنها علم بالوجود ولواحقه، وهي من البدهيات المشتركة بين الناس. (86) ثم العلم بأقسام الوجود ليس فيه أنها لا تتغير ولا تستحيل، كما هو فرضهم في العلم المجرد الذي به تكمل النفس، (87) والرسل أخبرت عن الموجودات الخارجية الجزئية، فقال الفلاسفة إن الأنبياء أخبروا الجمهور بخلاف الواقع للمصلحة، (88) والعقل لا يوجِب كَوْنَ أقسام الوجودِ الكليةِ دائمةً لا تتغير ولا تستحيل بقطع النظر عن تصديقهم لما قالته الرسل، (89) فالفلاسفة يتبعون ابن سينا ويقلدونه فيما قاله من مسائل استفادها من الملاحدة المنتسبين للإسلام كالإسماعيلية، ولم يقلها سلفُه من الفلاسفة، (90) كما أخبر هو عن نفسه وأهل بيته، وكثير منها خير من اعتقاد أرسطو في الإلهيات (91) فكلام أرسطو في الإلهيات فيه جهل كثير، وهو أجهل من اليهود والنصارى والمسلمين ومشركي العرب، وإن كان كلامه وأتباعه في الطبيعيات جيدًا، (92) فأراد ابن سينا التوفيق بين كلام المسلمين وكلام أرسطو، (93) وأصلح فلسفة أرسطو في الإلهيات بعضَ إصلاح. (94) فالحاصل أن النفس لا تكمل إلا بالقوة النظرية والعملية - التي هي عبادة الله - ، (95) والعبادات مقصودها عند الفلاسفة إصلاح النفس لتستعد للعلم فهي وسائل محضة، ولذا تسقط إذا تحقق المقصود، (96- 98) فقول الجهمية إن الإيمان مجرد المعرفة خيرٌ من قولهم لأنه علم بواجب الوجود المعين وصفاته وأخباره، ومع ذلك فقد بدّعهم السلف وكفرهم بعضهم، بخلاف علم الفلاسفة الكلي. والمقصود بيان لوازم أقوال الفلاسفة الباطلة، (99) ولا يستلزم ذلك شقاءهم في الآخرة إلا إن كانوا لم يتبعوا رسلًا أرسلوا إليهم.

الفقرات (100- 105) **الوجه الخامس**: (100) أن برهانهم إذا كان يفيد العلم بالممكنات، فليس في الممكنات ما يجب بقاؤه على حال واحدة أزلًا

وأبدًا لا تتغير، فغاية ما تدل عليه أدلتهم دوامُ النوع لا الأفراد (101- 102) ونقض قولهم باقتران المعلول بعلته، وأنه لم يقل به حتى أرسطو مع قوله بقدم العالم، (103) فأرسطو وإن قال بقدم العالم فإنه لم يقل إن له مبدعًا أو علة فاعلية، والقول بقدم العالم وأنه محدثٌ له علة فاعلية في آن واحد [اقتران المعلول بعلته] هو من تلفيق ابن سينا ومن اتبعه بين ما جاء في الأديان وما قال أرسطو، (104) وغلط الرازي في حكايته إمكان اقتران المعلول بعلته الواجبة عن الفلاسفة والمتكلمين تبعًا لذلك. (105) فالحاصل أن برهان المناطقة لا يدل على ما يختص به واجب الوجود، بل على أمر كلي مشترك بينه وبين غيره.

الفقرات: (106- 114) استطراد حول طريقة الأنبياء في الاستدلال على الله تعالى(33):

الفقرة (106) استدلال الأنبياء على الله بطريقي الآيات المستلزمة لوجوده، وقياس الأولى. لا قياس التمثيل ولا الشمول.

الفقرات (107- 110): **الاستدلال عليه بالآيات**: (107) الفرق بين الآيات التي هي الدليل المستلزم عينَ المدلول، وبين القياس، (108) القضايا الكلية لا تعلم معيناتها إلا بالتمثيل، بخلاف الآية التي تستلزم عين المدلول، (109) وكل ما سوى الله من الممكنات مستلزم لذاته تعالى، (110) ويلزم من وجود المعين وجود المطلق المطابق، ولكن الآيات تستلزم عينه التي يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها. [انظر الكلام حول الآيات أيضًا فقرات: 127، 128، 242، 243، 285].

الفقرات: (111-114) **الاستدلال عليه بقياس الأولى**: (111) الاستدلال

(33) لما بيّن الشيخ في ذلك السياق بطلانَ قولهم إن العقليات أشرف الموجودات، وأن برهانهم على ذلك النحو لا يفيد إلا العلم بالمقدرات لا الموجودات المعينات، وأن ذلك يستلزم أن برهانهم لا يفيد وجود الواجب تعالى بعينه؛ استطرد في بيان طريق الاستدلال القرآني السلفي الذي يستلزم إفادة وجود الواجب تعالى بعينه.

بقياس الأولى في القرآن ولدى السلف، وعلاقة ذلك بنوع الاشتراك في الأسماء المقولة على الله وغيره، وأنها بطريق التشكيك لا الاشتراك اللفظي ولا المعنوي المماثل، (112) واستطراد في مورد تقسيم الكلي إلى جزئياته، (113) وذكر الاختلاف في كون المقولات المشتركة على الخالق والمخلوق هي حقيقة في الخالق مجاز في المخلوق أم العكس أم هي حقيقة فيهما وترجيح ذلك، (114) والتحقيق في أن المشكِّكة قسم من المتواطئة العامة وقسيم للمتواطئة الخاصة، بإثبات القدر المشترك.

الفقرة: (115) قياس المناطقة لا يثبت المطلوب الذي تكمل به النفس وهو الموجود الواجب.

الفقرات (116- 118): (116) زعم المناطقة أن علم الله وأنبيائه يحصل أيضًا بالقياس المشتمل على الحد الأوسط [انظر: الفقرتين 312، 318]، (117) كبرهم واغترارهم بعلمهم القياسي، (118) قولهم بأن العلم لا يحصل إلا بالبرهان الذي وصفوه؛ بطلانه في حق علم الله أولى من بطلانه في حق آحاد الناس.

الفقرات (119- 136) فصل: في حكاية أقوال المناطقة في الدليل وأقسامه ونقضها:

الفقرات (119 -124): **حكاية أقوالهم في تقسيم الدليل**، (119) تقسيمهم الدليل إلى: القياس، والاستقراء والتمثيل، (120) وتقسيمهم القياس إلى اقتراني واستثنائي، والاستثنائي إلى متصل ومنفصل، و(121) وتقسيم الاستثنائي المنفصل إلى مانعة جمع وخلو، ومانع جمع فقط، ومانعة خلو فقط، (122) وذكر أمثلة على مانعة الخلو، (123) وتقسيم الاقتراني إلى الأشكال الأربعة، (124) والاستدلال بالنقيض والعكس المستوي وعكس النقيض على إنتاج الثاني والثالث.

الفقرات: (125- 229): نقض أقوالهم في تقاسيم الأدلة:

الفقرتان: (125- 126): جميع ما قالوه إما باطل أو تطويل يبعد الطريق على المستدل.

الفقرات (127- 131): **نقض حصر طرق الاستدلال في**: الاستقراء والقياس والتمثيل (127) عدم الدليل على انحصار طرق الاستدلال في الثلاثة، (128) نقض الحصر الثلاثي بطريقة الاستدلال بالجزئي على الجزئي الملازم له (الآيات)، (129- 131) والاستدلال على المواقيت والأمكنة.

الفقرات (132 - 136): **عدول الأصوليين والمتكلمين عن ذلك الحصر واعتمادهم للزوم**: (132) اعتماد نظار المسلمين لكون الدليل ما يدل على المطلوب مطلقًا، (133) الضابط في الدليل أن يكون مستلزمًا للمدلول، وإن كان اللزوم قطعيًا كان الدليل قطعيًا، وإن كان ظاهرًا كان ظنيًا، (134) والبيان بالتمثيل على أن جميع أنواع الأقيسة التي يذكرها المناطقة داخلة في اللزوم الذي هو ضابط الدليل، (135) اتساع الصور والعبارات من اتساع العقول، بخلاف طريقة المناطقة الضيقة والمتكلفة، (136) واعتراف المناطقة بأن الشكل الأول من الحمليات يغني عن جميع صور القياس.

الفقرات (137 -189): نقض قولهم إن القياس لابد فيه من مقدمتين لا أقل ولا أكثر:

الفقرات: (137-139): **نقض ذلك ببيان أنه نسبي إضافي**: (137) اشتراط المقدمتين بلا زيادة ولا نقصان باطلٌ طردًا وعكسًا، ورجوع ذلك إلى حاجة المستدِلّ أو من يخاطبه، (138- 139) التمثيل على ذلك بالاستدلال على حرمة بعض الأشربة وأحوال المستدلين والمخاطبين بذلك.

الفقرات: (140- 143) **الاستدلال على نقض اشتراط المقدمتين بتعريفهم للقياس**: (140) تعريف المناطقة للقياس بأنه قولٌ مؤلف من أقوال إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، (141) ليس مرادهم بالقول في ذلك التعريف

المفردات [الحدود] ولكن القضايا، (142) التعريف يستلزم أن يجوز في القياس أكثر من مقدمتين، (143) وبيان تناقض ذلك مع تقريرهم لاشتراط ابتناء القياس على مقدمتين دون زيادة ولا نقصان.

الفقرات (144- 154): **الاستدلال على نقض اشتراط المقدمتين بقولهم بالقياس المركب وقياس الضمير**: (144) قولهم بالقياس المركب وأنه يرجع إلى أقيسة متعددة، وأنه قد تحذف مقدمة للعلم أو الترويج، (145) تقسيمهم القياس المركب إلى مفصول وموصول، (146) المطلوب في العقل شيء واحد، هو ثبوت النِّسبة الحُكمية أو انتفاؤها، ولو لزم ذِكْرُ ما يتوقف عليه ذلك من العلم وإن كان معلومًا؛ كانت المقدمات كثيرة، (147) التمثيل على ذلك بحرمة الخمر وما يتوقف ذلك عليه من المقدمات على طريقتهم، (148) التطويل في قياسهم غير مفيد، كالتطويل في حدودهم.

الفقرات (149 - 154): **نقض قولهم: ليس للمطلوب أكثر من جزأين فلا يفتقر إلى أكثر من مقدمتين**: (149) إذا كان المراد: ليس للمطلوب إلا مفردان؛ فليس ذلك بصحيح، فقد يكون المطلوب ثلاثة مفردات أو أكثر، (150) وقد تكون الجملة الخبرية المطلوبة في النتيجة (الموضوع والمحمول) مركبة من ألفاظ متعددة، (151) وإذا كانت القضية مقيدةً بقيود كثيرة؛ لم تكن مؤلفة من لفظين بل من ألفاظ متعددة. وإن كان المراد: ليس له إلا معنيان ولو عُبِّر عنه بألفاظ؛ فليس الأمر كذلك أيضًا، بل قد تُطلب معانٍ متعددة، (152) فإن قيل: هذا التعدد في تقديرِ قضايا متعددة؛ قيل لهم: ولم لم تطردوا ذلك في منع القياس المبني على قضية واحدة ولم تجعلوه في معنى قضايا متعددة؟ (153) والتمثيل على ذلك، (154) وأيضًا يلزم أن اشتراط مقدمتين لا يصح، إذ يصح لكل مقدمة أن تكون في قوة مقدمات أيضًا. بل يكون كونُ الأصل في الاستدلال جزءًا واحدًا وما زاد كان مقدّرًا؛ أولى من قولهم إن الأصل الجزآن.

الفقرة (155): **الاستدلال على نقض اشتراط المقدمتين بالوضع اللغوي للقياس.**

الفقرتان: (156- 157) استطراد حول رجوع المناطقة فيما يشترطونه في الحد والقياس - ومنه أصل الكلام عن اشتراط المقدمتين - إلى اصطلاح ووضع محض، لا إلى حقيقة في نفس الأمر، كتنازع الناس في مسمّى العلة، ومسمّى الدليل، وإن كان نزاع هؤلاء الاصطلاحي يرجع إلى لحاظ موضوعي.

(159) احتجاج السيرافي في مناظرته لمتّى باصطلاحية المنطق.

الفقرات: (160- 167): (160-161) **استطراد في نقض اشتراط المنطق للاجتهاد أو أنه فرض كفاية**[34]، (162): ونقض القول إن المراد بذلك معاني المنطق لا اصطلاحاته، وذلك ببيان أن ميزان العلوم فطرية قد أوضحها الله، وأن منطقهم لا يدل على دليل معين فلا يتعلق بالاجتهاد، (162- 163) وبيان أن أكثر معاني المنطق نفسها غير صحيحة بتكرار ذكر الدعاوى الأربع الثبوتيتين والسلبيتين التي قام الكتاب على نقضها، (164) وبيان أن الحق الذي في طرقهم أقل من الحق الذي لدى اليهود والنصارى ومشركي العرب، (165) بل إن مشركي اليونان شرٌّ من مشركي اليهود والنصارى بعد التبديل والنسخ، (166) ترويج المتفلسفة من الإسلاميين لفلسفتهم بدعاوى تاريخية خاطئة مثل أن أرسطو هو وزير ذي القرنين، (167) ولذلك راج المتفلسفة على أبعد الناس عن العقل والدين كالباطنية والقرامطة ونحوهم.

الفقرة (168): **استئناف نقض اشتراط المقدمتين بلا زيادة ولا نقصان،** وبيان محاولة تخلُّصهم من ذلك بإثبات القياس المركب الموصول والمفصول، وقياس الضمير.

---

(34) مناسبة الاستطراد أنه لما ظهر أن اشتراط المقدمتين لفظي اصطلاحي لا يرجع إلى حقيقة؛ ناسب أن يبين أن اشتراط المنطق للاجتهاد باطل لأنه علم اصطلاحي ليس حقائقيًّا، ثم جره ذلك إلى بيان بطلان دعاويه الموضوعية المعنوية لدفع قول من يقول إن المراد بالاشتراط اشتراط العلم بمعانيه وموازينه دون تعابيره ومصطلحاته، فتأمل.

(169- 172) **الاستدلال على نقض اشتراط المقدمتين بالقياس المركب وقياس الضمير**: (169) قولهم بالمركب والضمير اعتراف منهم بأن المطالب قد تحتاج إلى مقدمة أو مقدمات، فيلزم أن الأصل هو مقدمة واحدة وما زاد عليها (الدليل أو الحد الأوسط) يكون عند الحاجة، (170) والاحتياج في بعض الأقيسة إلى مقدمتين ليس دليلًا على اشتراط ذلك، (171) حذف إحدى المقدمتين في قياس الضمير لوضوحها أو التغليط يمكن أن يقال مثله في حذف الثالثة وما فوقها. فالعبرة بتمام الاستدلال بما يحصل به من مقدمات والتمثيل على ذلك (172) بمثال يبين حالات الاحتياج إلى مقدمات.

الفقرة (173): **الاستدلال على إمكان كفاية المقدمة الواحدة بنزاعهم في مفهوم الصفات اللازمة**: وذلك بأن مِن المناطقة مَن يسلم بأن الصفات اللازمة للموصوف منها ما هو بيِّن اللزوم لا يفتقر إلى حد وسط.

الفقرة (174): **رد اشتباه في كون مفهوم الحد الأوسط يستلزم المقدمين**: وذلك أن من أسباب استلزامهم المقدمتين اعتقاد بعضهم أن الحد الأوسط يكون أوسطَ بالفعل، فيكون بين مقدمتين، وهذا خطأ على الاحتمالين: فإن كان اللزوم لا يفتقر إلى وسط فهو المطلوب، وإن كان يفتقر فلا يلزم أن يفتقر إلى وسط واحد، فقد يحتاج وسطين أو أكثر. والتمثيل على ذلك.

الفقرات: (175- 178): (175) **الاستدلال بنزاع المنطقيين في العلم بالمقدمتين هل هو كاف في العلم بالنتيجة أم لا** (وهو قول ابن سينا)، (176) ونزاع الرازي له في ذلك وإلزامه بالقول بمقدمة ثالثة، (177) وحقيقة النزاع ظنُّهم الحاجة إلى مقدمتين، والحال أن المغفول عنه من القضايا ليس موجودًا حال كونه مغفولًا عنه، (178) والرب منزَّه عن الغفلة والنسيان، ولذلك فعلمه لا يتوقَّف على القياس المنطقي بمقدمتيه وحده الأوسط.

الفقرة (179): وجهُ الدليل العلمُ بلزوم المدلول له، سواء كان اللزوم بيّنًا بنفسه بلا حد أوسط، أو استلزم وسطًا أو أكثر. ولزوم ذلك نسبي إضافي.

الفقرة (180): إشارة أخرى إلى اشتباه مَن اشتبه في لزوم الحد الأوسط لوجود مقدمتين، وبيان أنه لو سلِّم ذلك فاللزوم الذهني أعمُّ من الخارجي.

الفقرتان (181- 182) **الاستدلال على إمكان الاستدلال بمقدمة واحدة أو أكثر من اثنتين بفعل سائر العقلاء ومصنفّي العلوم، دون التزام بالمقدمتين،** (182) وهذه هي الطريقة المنتشرة لدى نظّار المسلمين في جميع اشتغالهم العلمي.

الفقرات (183- 185): **استطراد في نشأة تأثر المسلمين بطريقتهم في القياس ذي المقدمتين:** (183) عَيبُ نظار المسلمين طريقةَ المناطقة، (184) إدخال الغزالي للمنطق في العلوم الإسلامية، ثم تبصره بفساد طريقهم آخر عمره، (185) ولكن كثيرًا من النظار قلدوه فيما كان منه أثناء عمره دون ما انتهى إليه أمره.

الفقرات (186-189): **استئناف في نقض اشتراط المقدمتين في القياس بقياس الضمير:** (186) فإذا كانت المقدمة محذوفة للعلم بها؛ فيقال مثل ذلك في إضمار مقدمتين أو أكثر، وهذا الموافق لكلام البلغاء والعقلاء، (187) بخلاف طريقة الفلاسفة في الكلام الوعر الركيك، كالكندي، (188) وإنما يروج كلامهم عند من لم يفهم كلامهم، أو أحسن بهم الظن، أو عسر عليه الرجوع لهواه، (189) وضلالهم في الإلهيات ظاهر، ولكن التبس الأمر في المنطق لاتفاق أن فيه أمورًا ظاهرة صحيحة كالشكل الأول.

الفقرتان (190- 191): **نقض قولهم إن التمثيل لا يفيد اليقين بخلاف القياس المنطقي الشمولي في صورة البرهان المؤلف من قضايا معيَّنة:** (190) فقياس التمثيل والشمول متلازمان في إفادة العلم أو الظن إذا كانت مادتهما واحدةً، (191) والتمثيل على ذلك.

الفقرات (192- 195): **نقض قولهم إن الاستقراء التام الذي يفيد اليقين: استدلال بجزئي على كلي:** (192) وذلك أن حقيقة الاستقراء التام استدلالٌ بأحد

المتلازمين على الآخر، بما تُوصِّل إليه من المشترك الكلي في جميع الأفراد، (193) واللزوم المذكور كلما كان أقوى كانت الدلالة أقوى، كدلالة المخلوقات على الخالق، (194) وكذا[35] إذا قالوا في القياس: أنه يستدل بالكلي على الجزئي فليس الجزئي هو الحكم المدلول عليه في نتيجة القياس، بل الجزئي هو الموصوف المخبَر عنه بالحكم، (195) والتمثيل على ذلك «النبيذ حرام لأنه خمر»، (196): فليس المدلول عليه (حرمة الخمر) بجزئي، بل هو كليٌّ آخر تحته أفراد أعم من النبيذ، فليس هذا استدلالًا بكلي على جزئي، بل هو استدلال بكليّ على ثبوت كليٍّ آخر لجزئيات ذلك الكلي [انظر: الفقرتين 65- 66].

الفقرات (197-200): **نقض قولهم إن التمثيل استدلال بجزئي على جزئي**: (197) فليس هو استدلال بمجرد الجزئي على الجزئي، بل هو من خلال حد أوسط مشترك هو العلة (في حالة قياس العلة) أو دليلها (في حالة قياس الدلالة)، (198) وأما قياس الشبه فهو مختلف فيه، فإن لم يكن حجة، وإلا فيرجع إلى قياس العلة أو الدلالة، (199) وأما القياس بانتفاء الفارق فإنه يلزم من انتفائه فيه الاشتراك في الحكم أيضًا، فجميع أنواع القياس التمثيلي يمكن تصويرها بصورة قياس الشمول، فليس التمثيل استدلالًا بمجرد ثبوت جزئي على ثبوته لجزئيٍّ آخر، (200) أما كيفية العلم باستلزام المشترك للحكم في التمثيل، فهو كالعلم بلزوم الحد الأوسط في الشمولي.

الفقرات (201- 204) **في بيان أن أنواع الحجج الثلاثة التي ذكروها تعود إلى علاقة اللزوم (استلزام الدليل للمدلول)**: (201): ولذلك يمكن تصوير الاقتراني بصورة الاستثنائي والعكس، وبيان بناء الاقتراني على اللزوم، (202)

---

(35) مناسبة ذلك الاستطراد أنه عندما حقق الشيخ أن مناط الدلالة في الاستقراء إنما هو علاقة اللزوم، وليس الاستدلال بالجزئي على الكلي، أراد أن يطرد القول في مناط الدلالة في القياس، وبيّن أن قولهم إنه استدلال بالكلي على الجزئي فيه اشتباه، وأن حقيقته: استدلال على بكلي على ثبوت كليٍّ آخر لجزئيات الكلي الأول، وحاصله الرجوع إلى علاقة اللزوم أيضًا. انظر هاهنا لزامًا تعليقي على الفقرتين في شرح كلام الشيخ في المتن هناك.

وبيان بناء الاستثنائي المتصل على اللزوم، (203) وبيان بناء الاستثنائي المنفصل على اللزوم، (204) وبالجملة: ما من شيء إلا وله لازم لا يوجد بدونه، وله مناف مضاد لوجوده، وإلى ذلك ترجع جميع صور الحجج.

الفقرتان: (204- 205): استطراد في تناقضهم في اشتراط مواد معينة لتأليف البرهان [انظر الفقرات: 257- 263، 302-306].

الفقرات: (206- 210) **استطراد في احتجاج بعضهم على صحة المنطق بالتتابع والسيرة العقلائية والإجماع**: (207) الجواب عن ذلك من وجوه: الوجه **الأول**: أنه ليس إجماع، وذكر تنازع القدماء والإسلاميين في المنطق وذمهم له، (208) الوجه **الثاني**: طعن أرسطو فيمن قبله، وطعن المتأخرين بعضهم على بعض، (209): الوجه **الثالث**: أن دين عُبَّاد الأصنام أقدم من فلسفتهم، وكذا اليهودية، (210) الوجه **الرابع**: أن هذه علوم عقلية لا يصح فيها التقليد.

الفقرات (211-229): فصل: في نقض قولهم إن قياس التمثيل لا يفيد إلا الظن:

الفقرات: (211- 215): في حكاية أقوالهم: (211) فقد قالوا إن الاستقراء خير من التمثيل، لأنه قد يفيد اليقين إن كان تامًّا، فيكون كليًّا، (212) وقياس التمثيل حكم على جزئي بما حُكِم به على غيره بناء على جامع مشترك بينهما، فلا يفيد اليقين، لأن كل ما يدل على اشتراك الحكم فيه لا يفيد إلا الظن، (213) وتطبيق ذلك على مسالك العلة وأنها ظنية: (1) الطرد والعكس، (214) (2) السبر والتقسيم، (215) وذكر تشبيه المناطقة قياس التمثيل بالفِراسة البدنية.

الفقرات: (216- 229): **في نقض قولهم إن قياس التمثيل لا يفيد إلا الظن**، (216)، ببيان أن التفريق باطل، وأن إفادة الدليل اليقين أو الظن ترجع لمادته لا لصورته. وبيان تماثل قياس التمثيل والشمول، (217- 218) وذكر التمثيل على ذلك، (219) وانطباق ذلك على القياس بإلغاء الفارق، (220) وكون مسالك العلة ظنية دعوى كلية من غير دليل. وكل ما يدل على صدق

الكبرى في الشمول يدل على علية المشترك في التمثيل، (221) وأن ذكر الأصل في قياس التمثيل يتوصّل به إلى إثبات إحدى المقدمتين، (222) وأن تفريق المناطقة بين قياس التمثيل وقياس الشمول راجع لاستعمالهما مواد لا تفيد إلا الظن في التمثيل لقياس التمثيل، (223) استطراد في الخلاف في الفرق بين الدليل والعلة، (224) قياس التمثيل وقياس الشمول هما في الحقيقة من جنس واحد، بل لا يصح قياس الشمول في الأمر العام إلا بتوسط قياس التمثيل، (225) فالكلي لا يكون كليًّا إلا في الأذهان، وهو انتزاع من الأفراد الخارجية، (226) والعلم بالقضايا الكلية في النفس يكون بضرب المثل بفرد من أفرادها وبيان انتفاء الفارق أو ثبوت الجامع، وهذه حقيقة قياس التمثيل، (227) وعلى فرض أن الشمولي لا يفتقر للتمثيلي فذكر الجزئي في التمثيلي - مع ما تحقق له من الكلية - يزيده كمالًا، فيكون التمثيلي أكمل من الشمولي، (228) ومتأخرو المناطقة قد غيّروا منطق أرسطو، وكلامهم في الإلهي خير منه، (229) وتضعيف قياس التمثيل من كلام متأخريهم لمّا رأوا الفقهاء يستعملونه في الظنيات. [انظر: الفقرات 60-70].

الفقرات (230- 318): المقام الرابع: في نقض قولهم إن القياس أو البرهان يفيد العلم بالتصديقات:

الفقرة (230): ترتيب دعاوى المناطقة من حيث ظهور الخطأ، وأخفاها هذا المقام، لأنه صحيح في نفسه.

الفقرات (231- 235): **بيان مشقة وعدم جدوى طريقتهم في القياس:** (231) فمع كون القياس قد يوصّل إلى العلم؛ فقد عاب النظّار قياسهم بصوره وموادّه لكثرة تعبه وعدم فائدته، (232) وهو سلوك طريق منحرف متعب، قد يؤدي إلى الجهل البسيط والعجز والحيرة (233) وحكاية وفاة الخونجي تدل على ذلك، (234) وقد يؤدي إلى الجهل المركب، أو إلى العلم بطريق صعب، (235) فالأمور الفطرية متى جُعل التوصُّل إليها بطرق غير فطرية؛ كان تعذيبًا للنفس، وأمثلة على ذلك.

الفقرات (236- 240): تكرار مضامين سابقة حول عيوب القياس الصورية والموضوعية: (236) الدليل والبرهان ما يوصّل إلى المطلوب مطلقًا. (237) فقد يكون الدليل مقدمةً واحدة، وقد يحتاج ثلاث مقدمات أو أكثر، بحسب علم المستدل بحال المطلوب والدليل ولوازمه، والتمثيل على ذلك، (238) فليس جميع المطالب تحتاج إلى مقدمتين، (239) وما يذكرونه من القياس لا يفيد العلم بشيء معين من الموجودات، والعلم بالأمور الكلية أيسر من غير طريقهم، (240) فالمطلوب العلم وهو ممكن بنظمهم وبغير نظمهم لمن عَرف دليلَه.

الفقرات (241-244): في أن الحقيقة المعتبرة في أي برهان: تحقق اللزوم، بقطع النظر عن صورته وشكله: (241) ليس في برهانهم استلزام دليل معين لمدلول معين، وليس في قياسهم صحة شيء من المقدمات، إلا في الكلام على مواد القضايا وفيه خطأ كثير سيأتي، (242) والحقيقة المعتبرة في أي برهان: اللزوم، (242- 243) والتمثيل على ذلك بأدلة القرآن [الآيات: انظر الفقرات: 107- 110، 127، 128]، (244) وكثير من النظّار يستدل بطريق صحيح ولكنه يخطئ فيقول لا يوصل إلى المطلوب إلا بهذا الطريق.

الفقرات (245- 252): استطراد في بيان نظائر لعلوم صادقة صعبة، وعدم توقف العلم بالحق عليها: (245) وكثير من الطرق لا يحتاجها أكثر الناس، ولكن يحبها من يلتذ بالعلم المعقَّد لأسبابٍ، ولهذا يرغب كثيرٌ من أهل السنة في النظر في العلوم الصعبة الصادقة كالجبر والفرائض، (246) وعلم الفرائض نوعان: أحكام وحساب، والثاني كله علم معقول، وقد يدخل فيه الجبر كما في مسائل الدور، (247) والدور يطلق على ثلاثة أنواع: (1) الدور الكوني: وهو نوعان: قبلي ممتنع، ومعّي ممكن في الجملة، و(248) (2) الدور الحكمي الفقهي، وهو باطل عقلًا وشرعًا، و(249) (3) الدور الحسابي: وهو الذي يُطلب حله بالجبر والمقابلة. وليس في الشرع ما تتوقّف معرفته عليه، ولا على أي علم يُتعلَّم من غير المسلمين، (250) وكذا في كل ما بُعث به الرسول من أمر القبلة ومواقيت الصلاة والأهلة وغيرها، (251) وجماهير العلماء أنه ليس

على المصلِّي أن يستدل على القبلة بالقطب أو غيره، (252) ولذلك لم يتكلم متقدّمو علماء الفلك في ذلك، وإنما تكلّم فيه بعض المسلمين فضلوا وأضلوا.

الفقرة (253): صورة القياس صحيحة، لكنه لا يفيد علمًا بالموجودات، ولا يستلزم مقدمتين، ولا يفيد بخصوصه اليقين، بل العبرة بالمواد.

الفقرة (254): متى كانت المادة صحيحة؛ أمكن تصويرُها في الشكل الأول الفطري. وبقية الإشكال إنما تنتج بردها إلى الشكل الأول بالنقيض أو العكس المستوي أو عكس النقيض.

(255) فالقياس يحصل به علم إذا كانت مواده يقينية، ولكن العلم يحصل بدون ذلك.

الفقرات (256–318): نقض الموادّ التي يتألّف منها البرهان: المواد اليقينية التي ذكروها لا تفيد العلم بأمور معينة، إلا من جنس ما يحصل بالتمثيل، وبيان ذلك من وجوه:

الفقرات: (257– 263): الوجه الأول: (257) الكلام على المواد اليقينية التي يتألف منها البرهان عندهم، (258) وأولها: الحسيات: وبيان أنها ليست كلية أصلًا بل جزئية تقوم على قياس التمثيل، (259) وحتى العقليات فإن مرجعها إلى المعينات التي تقوم على قياس التمثيل، (260) وثانيها: الوجدانيات الباطنية: وبيان أنها ليست كلية أصلًا بل جزئية شخصية، (261): وثالثها: المجربات، ورابعها: المتواترات، وخامسها: الحدسيات، والبعض يسمّي الجميع: تجريبيات، وبيان أنها كلها جزئية. فلم معهم من الموادّ إلا الأوليات، وهي البديهيات العقليات، وهي مقدرات ذهنية ليست في الخارج كلية. (262) وبذلك يتبيَّن أن موادهم المؤلِّفة للبرهان لا تستعمل في شيء من الأمور الموجودة وإنما في مقدرات ذهنية، (263) ولهذا لم يكن لهم علم بحصر الموجودات إلا بالمقولات العشر، ولا سبيل لهم على معرفة صحة الحصر فيها.

الفقرات (264- 278) الوجه الثاني: محاقّة المناطقة في القضية الكلية القياسية وحقيقتها التمثيلية: (264) القضية الكلية اللازمة في القياس لابد أن تعلم بلا قياس وإلا لزم الدور أو التسلسل، وليس ثَمَّ قضية كلية إلا والعلم بمفرداتها المعينة أقوى من العلم بها، (265- 266) فالقضايا الكلية إما أن تدل على المقدرات الذهنية وفائدتها قليلة، أو على المعينات، والعلم بالمعينات أقوى منها، وإنما يستعمل القياس فيها لأجل العناد أو الغلط، (267) وأما الموجودات الخارجية فتُعلم دون قياسهم، وإن حصل العلم بها بقياسهم فهو يحصل بناء على القياس التمثيلي الذي ينكرون أنه يقيني، فالعقل يعلم القضية الكلية بالانتزاع من القضايا الجزئية بواسطة التمثيل، وتلك خاصة العقل التي يفارق بها الحس، (267- 268) وبيان غلط المناطقة في تخيلهم أنهم يتكلمون على الماهيات الكلية المجردة المتحققة، من حيث هي هي، وإنما هي مقدرة في الذهن، وهذا هو الممكن الذهني .والإمكان نوعان: ذهني وخارجي. (269- 271) وطريقة القرآن في بيان إمكان المعاد هي الاعتماد على الإمكان الخارجي، بما يشبه الموجود أو ما هو أبعد منه، (272) فطريقة القرآن أبلغ وأكمل من طريقة النظار والمتكلمين والفلاسفة، وحكاية إقرار الرازي بذلك، (273) فبعض النظار يعتمد في الاستدلال على الثبوت: على الإمكان الخارجي بمجرد عدم العلم بالامتناع كالآمدي، وأبعد منه الاعتماد على مجرد الإمكان الذهني كما لدى ابن سينا، (274) والفلاسفة يريدون الاعتماد على ذلك بديلًا عن الطرق الفطرية وما جاءت به الأنبياء، (275) والإشارة إلى أن تعاليم الأنبياء ليست أخبارًا محضة، ولكنها جامعة للأدلة السمعية والعقلية، (276) وليس في علوم الفلاسفة علمٌ بموجودات خارجية إلا في الطبيعي ولواحقه الرياضية، (277) محاقّة المناطقة بالأمور الخارجية يُظهر جهلهم، (278) فما يدّعونه من العلم الكلي إن كان حقًّا فهو ممكن بالتمثيلي وأيسر، فالاستدلال عليه بالشمولي من الاستدلال بالأخفى على الأجلى، وهو معيب.

الفقرات: (279- 284): استطراد حول تنازع الفلاسفة وردّ المسلمين عليهم: (279) الفلاسفة من أكثر الطوائف نزاعًا، ودلالة ذلك على باطلهم، (280) وقد بيَّن الله في كتابه المقاييس والموازين، وأكثر الناس اتفاقًا على ذلك هم أهل الحق، (281) وأما اختلاف الفلاسفة فلا ينحصر، (281- 282) وقد ردّ عليهم المتكلمون والنظّار المسلمون من كل مذهب، (282) نقل طويل للنوبختي الشيعي في الرد على المنطقيين في اشتراط المقدمتين، وأشكال القياس، (283) وبيان الشيخ لمحل الشاهد من النقل، (284) فالأمة لم تزل ترد على المناطقة.

الفقرة (285): **الوجه الثالث**: القياس يدل على أمور كلية، ولا يمكن الاستدلال به على أمور معينة خارجية، وهم معترفون بذلك، وهذا بخلاف الاستدلال القرآني بمعيَّن على معيَّن.

الفقرات (286- 289): **الوجه الرابع: الحد الأوسط في الشمول هو القدر المشترك الجامع في التمثيل**: (286) والقياسان متلازمان، وبيان ذلك (287) فالقول إن اليقين يحصل بالشمولي دون التمثيلي في غاية الفساد، (288) وما يستفاد من علومهم الكلية إما منتَقَضٌ أو بمنزلة قياس التمثيل، (289) وإثبات الصانع ليس موقوفًا على أقيستهم، بل يحصل بالعلم الضروري، وبالآيات المعينة.

الفقرة (290): **الوجه الخامس: أن افتقار النتيجة إلى المقدمتين يستلزم إما الدور أو التسلسل.**

الفقرة (291): **الوجه السادس**: العلم بالقضية العامة إما أن يكون بتوسط قياس أو من غيره، ويلزم من الأول التسلسل، ومن الثاني إمكان العلم بالاستغناء عن القياس.

الفقرات (292- 297): الوجه السابع: أن قياس الشمول يمكن جعلُه قياسَ تمثيل والعكس: (292) والعلم باستلزام الجامع للحكم في التمثيلي هو من

حيث العلم بالقضية الكبرى في الشمولي، (293) والعقل تابع للحس، وينتزع من الجزئيات الكلياتِ، فمن أنكر توسُّطَ الجزئيات في المعرفة أنكر العلمَ، (294) وذكر المثال المعيَّن مما يعين على معرفة الكليات، والقرآن يدلّ على ذلك، (295) والعقل يدرك التماثل والاختلاف ويحكم بالحكم الكلي على القدر المشترك، (296) وما جاء في القرآن من الأمر بالاعتبار يشتمل: الطرد والعكس، (297) والميزان التي أنزلها الله فسّرها السلف بالعدل وما يوزن به، فما يُعرف به التماثل والاختلاف هو من الميزان التي أنزلها الله، والقياس الصحيح من العدل الذي أمر الله به.

الفقرات (298- 301) استطراد في نقض دعوى أن منطق اليونان هو الميزان الذي أنزله الله: (298) وذلك من وجوه: **أحدها**: أن الله أنزل الميزان قبل اليونان، **وثانيها**: أن المسلمين مازالوا يزِنون قبل اليونان، **وثالثها**: أن نظار المسلمين مازالوا يعيبون منطق اليونان منذ عرفوه، (299) والفطرة ليست موقوفة على منطقهم، فإن كانت صحيحة لم تحتجه، وإن كانت بليدة زادها بلادة، (300) وكون الميزان تُعرف بالعقل لا ينفي أن الله أنزلها، فإنه أرسل الرسل بالأمثال والموازين العقلية التي يُعرف بها التماثل والاختلاف، (301) فتبيّن أن الميزان الحق التي أنزلها الله ليست مختصة بمنطق اليونان.

الفقرات (302- 306): الوجه الثامن: أن حصر موادّ اليقين فيما ذكروه من قضايا غير صحيح. (302) فما زعموا اشتراك بني آدم فيه من الحسيات والمجربات غير مسلَّم، (303) واشتراك علم الناس بالمتواترات أكثر من الحسيات، (304) وعامة ما لديهم من العلوم الكلية إنما هو من العاديات، التي يسمونها الحدسيات، وعامة ما عندهم في الطبيعيات من المجربات، وليس على هذا برهان، فإن التجربة تعرف بالنقل، ولا تتواتر غالبًا، (305) وغاية التجربة أن ينقلها بعض الأطباء أو أهل الحساب، ومع ذلك فيدعون أن الفلك والطب علوم يقينية، (306) وهذا أعظم ما يقوم عليه برهانهم، فكيف بالكلام في الإلهيات؟

الفقرتان (307- 308): الوجه التاسع: أن علم الأنبياء والأولياء بالوحي والإلهام خارج عن قياسهم: (307) ولم يذكر المناطقة دليلًا على حصرهم للقضايا اليقينية المؤلفة للبرهان، (308) وتكذيب المناطقة بما لا يدل عليه قياسهم وما يلزمهم من ذلك.

الفقرات (309- 312): الوجه العاشر: جعلهم ما هو علم ليس بعلم، وما هو باطل علمًا: (309) فجعلوا أخبار الأنبياء كذبًا على الجمهور، وفضّلوا الفيلسوف على النبي، (310) ومن تبع منهم النبيَّ فإنما يتبعه في الشرائع دون أصول الدين، (311) وقد أخبر النبي بالأمور المعينة، وقياسهم لا يدل عليها فإنه لا يدل إلا على الكليات، (312) حتى إنهم جعلوا علم الله بالكليات دون الجزئيات.

الفقرة (313): **الوجه الحادي عشر**: أنهم قائلون بالحسيات الظاهرة والباطنة وينكرون الحسيات الخاصة كرؤية الملك والجن.

الفقرات (314- 317): **الوجه الثاني عشر**: (314- 315) نقد تقسيمهم القضايا إلى برهانية وجدلية وخطابية وشعرية، وأن ذلك نسبي إضافي، (316) وليس في موافقة بعض المتكلمين على ذلك التقسيم حجة، (317) وإن سلّموا كون البرهان إضافيًّا فذلك مناقض لما قرروه، ومناقض لحصر المواد. فإن أقروا نقض حصر المواد؛ فقد بطل جزء من المنطق، وهو المطلوب.

الفقرة (318) **الوجه الثالث عشر**: نقد محاولتهم التوفيق بين ما قرروه من المعرفة الكلية بالحد الأوسط، ومعرفة النبي، بقوة إدراكه للحد الأوسط من غير تعليم.

الفقرة (319): خاتمة في إجمال ذم المنطق.

الفقرتان (320- 321): نقض ورود حصر طرق العلم التي قالها الفلاسفة لدى المتكلمين.

الفقرتان (322- 323): خاتمة السيوطي.

مقدمة

I - خصوم ابن تيمية ونقضه للمناطقة

(1)

قضى تقيُّ الدين ابنُ تيمية ثمانيةَ أشهر، عام (709هـ/ 1309م)، في سِجن مملوكي في الإسكندرية[1]. وعلى ما يبدو، فقد استقبل هناك بعض الزوّار، الذين لا نعرفه هويتهم، إلا أنهم كانوا ذوي ميولٍ قوية نحو الفلسفة[2]. ورغم

---

(1) الكرمي، الكواكب الدرية، 180-1. وُلد تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن العماد (؟) بن محمد بن تيمية الحنبلي في حرَّان في سوريا عام (661ه/ 1263م)، وعاش في دمشق من (667هـ/ 1269م)، هربًا من حران بسبب الغزو المغولي. قضى معظم حياته في دمشق والقاهرة، المدن الرئيسة لدولة المماليك. أمضى ما يزيد على ست سنوات من حياته في السجن نتيجةً لحملته ضد العلماء المعاصرين، وبخاصة الصوفية، وقادتهم الروحيين البارزين. وُثِّقَتْ سيرة ابن تيمية بتفصيلٍ نسبي. بعض الأعمال الأولية المهمة التي قدَّمتْ تراجم لابن تيمية، هي: ابن كثير، البداية والنهاية، 14، 134-140؛ الكتبي، فوات الوفيات، 1، 44-58؛ الكرمي، الكواكب الدرية، 138-231؛ البخاري، القول الجلي، 100-35؛ ابن العماد، شذرات الذهب، 6، 80-6؛ الذهبي، تذكرة الحفاظ، 4، 1496-8؛ الألوسي، جلاء العينين، 57 وما بعدها، وفي مواضع عديدة: الشوكاني، البدر الطالع، 1، 63-72. وتشمل المصادر الثانوية ما يلي: *Geschichfe*, suppl. ii. 119-26; *Lotust*, "La Biographie", II 5-62; 'Le Réformisme', 27-47; Little, "Detention of Ibn Taymiyya', 32ff.; Haque, "Ibn Taymiyya', 796-89; *Encyclopaedia of Islam*, iii. 95.5 s.v. "Ibn Taymiyya' (by H. Laoust); أبو زهرة، ابن تيمية. وللجانب النفسي انظر: Little, "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?", 93-111.

(2) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، 3؛ المؤلف نفسه؛ جهد القريحة، 82، (الترجمة، الفقرة (3)، الآتي). وعن الزوّار العديدين الذي استقبلهم في سجنه في الإسكندرية، انظر: الشوكاني، البدر الطالع، 1، 69.

أنَّ اهتمام ابن تيمية في ذلك الوقت كان لا يزال متمركزًا في نقض المذاهب الميتافيزيقية للفلاسفة؛ إلا أنه قرَّر هناك أن يكتب نقضًا للمنطق، الذي كان يعتقد أنه المصدر النهائي للمذاهب الميتافيزيقية الباطلة التي تبنّاها الفلاسفة[3]. بلغ نقدُه ذروتَه في كتابه الكبير الأساس: الرد على المنطقيين، إحدى أكثر الهجمات المدمرة على الإطلاق التي وُجِّهَتْ ضد المنطق الذي تبنّاه اليونان الأوائل، والشرَّاح المتأخرون، وأتباعهم المسلمون.

تمكِّنُنا التراجمُ الموثَّقة الثرية والسيرة الذاتية لابن تيمية من قِبل المترجمين والمؤرِّخين المعاصرين واللاحقين؛ مِن فهم كلٍّ من دوافعه المعلنة والكامنة في الكتابة ضد المناطقة. إنه ليس من الصعب أن نرى الأسباب وراء هجماته الحادة ضد المنطق، الذي اعتبره العاملَ الوحيد المؤدّي إلى مذاهب الفلاسفة في: قِدم العالم، والطبيعة والصفات الإلهية، والدور التراتُبي والتوسُّطي للعقول، والنبوة، وخلق القرآن، وغير ذلك. جميع هذه الأمور، بحسب ما اعتنقها الفلاسفة؛ قامت في تناقض صارخ مع ما كان يعتقد هو أنه الرؤية الكونية السُّنِّيَّةُ *Sunni Weltanschauung* التي يمليها خطاب القرآن والسنة النبوية. إلا أن الأقل وضوحًا بشكل ملحوظ في هجماته على المنطق هو التيار المستتر من الاسِتياء ضدَّ ما اعتبره في عدد لا بأس به من المصنَّفات الأخرى كأخطر التهديدات التي تربُض في قلب الإسلام[4]. وهو التصوف الفلسفي• الذي روّج له شخصيات مؤثرة مثل ابن سبعين (ت: 669هـ/ 1270م)، والقونوي (ت: 673هـ/ 1274م)، والتلمساني (ت: 690هـ/ 1291م)، وقبل الجميع ابن عربي (ت: 638هـ/ 1240م). ولكن يجب أن نؤكد مع ذلك أنه عَارضَ التصوفَ الاتحاديَّ فحسب،

(3) انظر كتابه: الرد على المنطقيين، 3، وجهد القريحة، 82، (الترجمة، الفقرة (3)، الآتي).

(4) انظر المرجع نفسه. 8 الآتي.

• Speculative Mysticism: هو حرفيًّا التصوف النظري، المعبر عنه في الأدبيات التراثية والحديثة بالتصوف الفلسفي، كقسيم للتصوف العملي أو السلوكي، المقبول سُنيًّا بشكل عام، كحركات الزهد والتقشف والإكثار من التعبد. (عمرو).

فقد كان هو نفسه عضوًا في الطرق الصوفية التقليدية غير الاتحادية، وبخاصة طريقة عبد القادر الجيلي[5].

لم يكن ممكنًا أن يجتنب ابنُ تيمية انتقادَ الأسس المنطقية للتصوف الفلسفي؛ لأنه رفض بشكل قاطع مذهب وحدة الوجود، وركائزه المنطقية، وعلاقته بالفلسفة الأفلاطونية. لقد بدأ نضالَه المستمر ضد الصوفية الاتحاديين في وقت مبكر كثيرًا، وجنى بسببه عددًا من الإقامات في السجون المملوكية منذ (705هـ/ 1305م) فصاعدًا[6]. وفي الواقع فإنّ سَجنَه المذكور في الإسكندرية بعد أربع سنوات كان نتيجةً غير سعيدة لمظاهرةٍ شارك فيها أكثر من خمسمئة صوفي اتحادي، اشتكوْا إلى السلطان من خُطَبِ ابن تيمية العدائية ضد زعمائهم الروحيين[7]. وفي محاولةٍ لتقدير القوة الكاملة لانتقاده؛ فإنّ المرء لا يُغالي في أهمية ما اعتبره [ابن تيمية] التهديدَ السرطانيَّ للتصوف الاتحادي، الذي كان يعتقد أنه أكثر كارثية من الغزو المغولي[8].

حتى إذا قلّلنا من أهداف هجمات ابن تيمية على كتابات ابن سينا وابن عربي، وتجاهلنا انتقاداته اللاذعة والضخمة لعددٍ لا يحصى من المذاهب الفلسفية والصوفية والكلامية ومذاهب الطوائف الأخرى؛ فإننا سنظّل نُدرك أنّ ما كان ابن تيمية يقاتل ضدَّه هو كل شيء مستمدٌّ بشكل مباشر أو غير مباشر مما أُطلِق عليه «علوم الأوائل»[9]. لقد اندمجت، بصورة تامّة؛ أُسُسُ كوسمولوجيا ابن سينا الآتية من المذاهب الأرسطية والأفلاطونية، مع بِنية أفلاطونية محدَثة؛ في فلسفة انبثاق [فيض] الأشياء. كان منطقُه أرسطيًّا بوضوح، ولكن ليس من

(5) انظر: Makdisi, 'The Hanbali School and Sufism', 115-26، خصوصًا، 121 وما بعدها.

(6) الكرمي، الكواكب الدرية، 177 وما بعدها، Laoust, *Essai*, 125 ff., 132 ff.

(7) الكرمي، الكواكب الدرية، 180، Little, "Detention of Ibn Taymiyya", 312.

(8) توحيد الربوبية، 132، والألوسي، جلاء العينين، 88، لرسالته للشيخ المنبِجي.

(9) انظر على سبيل المثال: جهد القريحة، 176، (الترجمة، الفقرة (167) الآتي)، حيث يتكلم عن تأثير الفلاسفة على الصوفية وغيرهم. انظر أيضًا: الرد على المنطقيين، 186-7.

دون التأثيرات الرواقية والأفلاطونية المحدَثة. وبالمثل استخدام ابنُ عربي الأفكارَ الأفلاطونية، ولم يدمج في كوسمولجياه المذاهب الإيمبيدوكليسية المنحولة لابن مسرَّة (ت 319هـ/ 931م) فحسب، بل فوق ذلك كلَّ العناصر السكندرية الموجودة في مذاهب إخوان الصفا. وكان المتأخرون مَدينين، وباعتراف الجميع؛ لتعاليم فيثاغورس ونيقوماخس، وبخاصة في معالجتهما لميتافيزيقا العدد. ولم يكونوا أقلَّ دَينًا لجابر بن حيان (ت 160هـ/ 776م)، الذي تأثر بدوره بأفلاطون، وفيثاغورس، وبليناس، وكذلك للمصادر الهندية والهرمسية[10].

ولكنّ الأهم من ذلك، أنّ الصوفية، ولاسيما ابن عربي؛ تُظهر تقارُبًا مع فلسفة ابن سينا[11]، وبخاصةٍ فيما يتعلق بوحدة الوجود، وهو المذهب الذي ولَّد أشدَّ هجمات ابن تيمية. تؤكد كوسمولوجيا ابن سينا على العلاقة بين الموجودات الممكنة والواجبة والمطلقة، وصدور الأولى [فيضها] عن هذه الأخيرة. وفي حين أن هذا الكوْن الذي فاضَ سيكون متميِّزًا عن ذلك الموجود؛ فإن الكوَّن المتولِّد لا يحتفظ بعلاقة موحَّدةٍ مع مصدر وجودِه. ومن ثَمَّ فإنه يقول بأنه على الرغم من أن أشعة الشمس ليس هي الشمس نفسَها، إلا أنها ليست شيئًا آخر غير الشمس[12]. لقد أيَّد ابن عربي هذا المذهبَ، مثل العديد من الصوفيين المتفلسفين، وقال باستحالة وجود نظاميْنِ مستَقِلَّيْنِ للواقع. وفي تقدير ابن عربي، فيبدو أن ابن سينا كان يعتقد انطلاقًا من مشروعه الوحدوي الانبثاقي؛ أن العارف يمكنه أن يحقّق اتحادًا كاملًا مع الله[13]. سنعود لاحقًا إلى التداعيات الحاسمة لمثل هذه المواقف الصوفية والفلسفية، على الأقل كما

---

(10) انظر: Nasr, *Cosmological Doctrines*, 37-8.

(11) راجع: More wedge, 'Emanationism and Sufism', I'7, Anawati, 'Philosophy, Theology, and Mysticism", 374-8.

(12) Nasr, *Cosmological Doctrines*, 202-3.

(13) Houben, 'Avicenna and Mysticism', 216ff, esp. 219, More wedge, Emanationism and Sufism, 13-14.

ينظر إليها ابن تيمية، ولكن في هذه اللحظة ينبغي أن نؤكد فقط أنه بالنسبة لجميع هذه التعاليم، ومهما كانت متفاوتةً فلسفيًّا؛ فقد كان ابن تيمية يحمّل منطقَ أرسطو وأولئك الذين تبعوه؛ الجنايةَ في نهاية المطاف. لم تكن شكواه من المنطق أنه موجود، ولكن أنه موجود في جوهر العلوم الدينية الإسلامية. لقد كان لديه بالتأكيد شكوكٌ جدية حول المنطق كأورغانون للفلسفة والميتافيزيقا، ولكن عندما اخترق المنطقُ سياجَ علم اللاهوت السُّنِّي [الكلام]، وأنتج المتكلمين الفلاسفة مثل فخر الدين الرازي (ت 606هـ/ 1209م)، والآمدي (ت 632هـ/ 1234م)، والأُرْمَوي (ت 682هـ/ 1283م)؛ فقد شعر ابن تيمية بوضوحٍ بتهديدٍ خطير يجب رفضه. وعندئذ فقد كان نقضه للمنطق الذي لم يضع تحت جناحيه أفلاطون وأرسطو والرواقيين وابن سينا وبقية الفلاسفة العرب فحسب[14]، ولكن أيضًا، وأعتقد في المقام الأول؛ الصوفية الاتحاديين، والشيعة، وأهل الكلام[15].

(2)

لا يمكن لقارئ أعمال ابن تيمية إلا أن يكون مصدومًا بقدراته الاستثنائية على تحديد وعزل المبادئ الأساسية والحاسمة التي أقيمت عليها أكثر النُّظُم الفكرية تعقيدًا. لم يتشتت بسبب تعدُّد وتنوع الاستخدامات التي وُضعت للمنطق في الخطاب الديني الإسلامي، كما أنه لم يحاول، كما فعل أكثر النقاد في الآونة الأخيرة[16]؛ أن يدحض أو يجادل ضد افتراضات ومسلّمات ثانوية، وفي بعض الأحيان هامشية، للمذاهب المنطقية. وبدلًا من ذلك، فقد تناول عددًا

(14) يُستخدم «الفلاسفة - أو المناطقة – العرب» Arabic وليس Arab، قصدًا، لوصْف جميع المناطقة الذين كتبوا باللغة العربية، بقطع النظر عن أصولهم العرقية، وفي هذا الصدد، نوافق على آراء ريشير Rescher التي عبَّر عنها في مقاله: 'The Impact of Arabic Philosophy', 147-8.

(15) راجع رأي لاوست Laoust, 'Le Reformisme', 32 ff.

(16) على سبيل المثال: كاشف الغطاء، نقد الآراء المنطقية وحل مشكلاتها.

قليلًا من المبادئ المنطقية، ولكنها الأكثر مركزية وأساسية، وبتقويضها حاول هدمَ الصرح المنطقي برمته، ومن ثَمَّ ما وراءه من ميتافيزيقيات أيضًا. وبصورة أساسية فقد استحوذ اهتمامه على نظريتي: التعريف (الحد)، والقياس الاقتراني، الذي اتخذ [ابن تيمية] له الصيغة العربية التي نادرًا ما تُستعمل: قياس الشمول[17].

ليس من الصعب فهم سبب اختيار ابن تيمية للهجوم على نظام المنطق بأكمله من خلال نظريتي التعريف والأقيسة المنطقية. فمنذ بداية القرن الرابع عشر كان المناطقة العرب قد اعتقدوا أن اكتساب المعرفة، وكذلك المبادي التي تحكم الاستخدام الصحيح للطرق والعمليات التي تُكتَسَب المعرفة من خلالها؛ هما مُهِمَّتَا المنطق[18]. وحيث إنه لابد من وجود بعض المسلمات التي تستلزم اكتساب معرفة جديدة؛ فقد كان يُنظَر إلى المنطق على أنه الأداة الوحيدة التي يمكن من خلالها اكتساب المعرفة البشرية الصحيحة وازديادها. ومن وجهة النظر هذه فإن المنطق لم يكن مجرَّدَ مجموعةٍ من التكرارات، بل كان بمثابة نظام إبستمولوجي، أو نظرية المعرفة الصحيحة. في هذه النظرية، يجري التأكيد على أنه لتجنُّب التسلسل؛ يجب أن يُنظَر إلى العقل على أنه ينطلق من بعض المعارف البدهية القبلية، أو السابقة، نحو المفاهيم الجديدة (التصوُّرات) عن طريق التعريفات. فعلى سبيل المثال، إذا كنَّا نعرف ما هي «الناطقية» و«الحيوانية»؛ فإنه يمكننا تشكيل مفهومٍ [تصوُّر] في عقولنا «للإنسان»، الذي يُعَرَّف بأنه «حيوان ناطق». فمن خلال التعاريف إذن؛ تتشكّل التصوُّرات[19].

وبمجرد الحصول على هذه التصوُّرات يمكن للعقل أن ينتقل إلى مستوى

---

(17) في الواقع، قد يكون صاغ هذا المصطلح. فعلى حدِّ علمي: لا شيء من الكتب المنطقية يستخدم هذا التعبير.

(18) ابن سينا، الشفاء: المدخل، 17؛ الرازي، التحرير، 7-13، وانظر: الترجمة، الفقرة (3)، هامش (4).

(19) اللوكري، بيان الحق، 1، 123-4؛ الرازي، التحرير، 7-13؛ الغزالي، المقاصد، 33-4.

أكثر نشاطًا من المعرفة عن طريق إسناد [حمْل] تصوُّرٍ إلى آخر. إذا شكَّلنا تصوريْ «إنسان» و«عاقل»؛ فإنه بإمكاننا صياغة حُكْم (تصديق)، صادق أو كاذب؛ أن «الإنسان عاقل»[20]. يمكن الوصول إلى مرحلةٍ أكثر تطوُّرًا من المعرفة من خلال بناء أو تنظيم (تأليف) أحكام [تصديقات]، بطريقةٍ نحصل منها على استدلال - قد يكون قياسيًا، أو استقرائيًا، أو تمثيليًا، أو أي شكلٍ آخر من أشكال الحجة[21]. ومع ذلك، واتباعًا لخطوات أرسطو[22]، فقد اعتبر المناطقةُ العرب أن القياس المنطقي هو الحجة الوحيدة القادرة على تحصيل المعرفة اليقينية، ومِن ثَمَّ اعتبروها الأداة الرئيسة، بل والوحيدة التي يمكن أن توصل إلى التصديق اليقيني[23].

ومن أجل إحراز تعريف كامل (الحد التام)، وهو الغاية النهائية للمنطقيّ[24]؛ يجب أن نأخذ في اعتبارنا (الأنواع) و(الأجناس)، والفروق (الفصول)، لتشترك في تأليف التعريف [الحد]. وإذا تعذَّر ذلك فيمكن استخدام (الخاصّة)، أو (العَرَض العام) في تحديد التعريف، على الرغم من أن هذا التعريف لن يكون تعريفًا تامًّا، ولكن مجرَّد وَصْفٍ (رسم). فبدلًا من تعريف الإنسان على أنه «حيوان ناطق» سيكون الوصف [الرسم] بأنه «حيوان ضاحك»، و«الضحك» خاصَّةٌ عَرَضية. ومع ذلك، ففي كلتا الحالتين فإنه من خلال الكليَّات الخمس لفرفوريوس يمكن الحصول على حدٍّ أو رسمٍ.

---

(20) حول التصور والتصديق؛ انظر: Wolfson, "The Terms Tasawwur and Tagdig", 14-19, Sabra, ''Avicenna', 757-61.

(21) انظر: ابن سينا، النجاة، 43-4؛ والمؤلف نفسه، الشفاء، المدخل، 16 وما بعدها؛ والغزالي، المقاصد، 35-6.

(22) Bochenski, *Ancient Formal Logic*, 25.

(23) انظر على سبيل المثال: ابن سينا، النجاة، 43-4، مع المقارنة بـ 69، 97؛ يحيى بن عدي، التبيين، 184، 183، (أرقام 22، 23)؛ الرازي، التحرير، 24-5.

(24) الغزالي، المقاصد، 34؛ يسلِّم بالحدِّ الكامل (التعريف) باعتباره الوسيلة الوحيدة لتشكيل التصور.

يتطلَّب التعريف الكامل أو الحقيقي، وهو الهدف الأعلى للمعرِّف؛ بيانًا لماهية المعرَّف، ممثَّلًا في الصفات الذاتية التي تشكّل الجنس والفصل، مع استبعاد الخاصة والعرض العام. ولكن عند صياغة بيانٍ لماهيةٍ يجب في الذاتيِّ كذاتيٍّ أن يُفهَم كأساسي (مُقَوِّمٌ)• في الماهية. فالذاتيُّ هو الذي لا يمكن لأي شيء من دون هذا الذاتي أن يكون موضوعًا لإدراكنا أبدًا. كما أن الشيء كي يمكنَ وصفُه لا يحتاج إلى سببٍ آخر غير ذاتِيّه .فالسَّوادُ لا يحتاج في حدِّ ذاته كلَوْنٍ إلى عاملٍ آخر يجعله لونًا، وذلك هو الذي يتسبب في أن السوادَ هو في المقام الأول لونٌ[25]. والأهم من ذلك أن الذاتي لا يمكن، بحُكْم تعريفه، أن ينتفي من شيءٍ هو جوهرُه دون أن ينتفيَ هذا الشيءُ من الوجود الذهني أو الخارجي. فالذاتي كذاتي هو مطابقٌ وسببٌ للماهية على حدٍّ سواء[26].

ليس للذاتي في نفسه صلةٌ ضرورية بالوجود؛ لأنّ الوجودَ قدرٌ زائد على الماهية، وليس هو مقوِّمًا لها. ولكن قد يرتبط الوجودُ بالذاتيِّ إما في الذهن أو في الخارج. يشكّل الجنس والفصل الوسيلة (السبب) التي تؤدي إلى الوجود الذهني للذات، في حين تشكِّل الصورة والمادةُ علَّةَ الوجود الخارجي عندما

• **المقوّم** constitutive عند المناطقة يطلق بإزاء **الذاتي** ويعرِّفه فيغاير **اللازم**، وقد يطلق الذاتي باعتبار أعم من المقوِّم، فإن «المقوم هو الشيء الذي يدخل في ماهيته فتلتئم ماهيته منه ومن غيره» (ابن سينا، منطق المشرقيين، 13، ط المكتبة السلفية، القاهرة 1910م)، ومن ثَمَّ «يشترك المقوم واللازم في أن كل واحد منهما لا يفارق الشيء» (ابن سينا، منطق المشرقيين، 14)، و«لما كان المقوم يسمى ذاتيًّا، فما ليس بمقوِّم -لازمًا كان أو مفارقًا - فقد يسمى عرضيًّا، ومنه ما يسمى عرضًا»، (ابن سينا، منطق الإشارات، 213، ط دار المعارف، القاهرة 1960م)، و«قد يستعمل الذاتي بمعنى آخر،...، فيخصص هذا باسم المقوّم، وهو: إما ما تتألف منه الذات فيكون ذاتيًّا بالقياس إلى الذات،.... وإما ما هو نفس الذات فهو ذاتي بالقياس إلى جزئيات الذات المتكثرة بالعدد فقط»، (الطوسي، شرح الإشارات (مع الإشارات ط المعارف)، 200). **(عمرو)**.

(25) الطوسي، شرح الإشارات، 1/ 200.

(26) المرجع السابق.

يتحقق التشخُّص[27]. ومن ثَمَّ فإنَّ الذاتيَّ من حيث هو ذاتيٌّ ليس موجودًا في الذهن ولا في الخارج[28].

عندما ترتبط الماهيةُ بالوجود؛ فإنها ترتبط أيضًا بالصفات التي تكون عَرَضِيَّةً لها، ولكنها إما قابلة للفصل (مُفارِق)، أو لا يمكن فصلها عنها (غير مُفارق). وهذه الأخيرة ضرورية (لازِم) وملازمة للماهية، على الرغم من أنها ليست مقوِّمًا أو جزءًا من الماهية. فعلى خلاف الشكل الذي هو ماهيَّةُ المثلَّث؛ فإن الصفةَ الضروريةَ اللازمَةَ ولكن القابلة للفصل لمثل هذه الماهية؛ هي أن يكون للمثلث زوايا تساوي مجموع زاويتيْن قائمتيْن[29]. تمثّل زوايا المثلث التي تساوي زاويتين قائمتين صفةً ضرورية، ولكنها لا يمكن أن تكون مُمْكِنةً قبل تكوين الشكل الذي يكوّن ماهيةً للمثلث. ومن ثَمَّ فيجب أن تكون الصفة الضرورية، غير المفارقة؛ لازمةً بشكل مسبق في الماهية، ومن هذا المنطلق فإنَّ مثل تلك الصفة غير مقوِّمة[30].

وعلى النقيض من الصفة الضرورية وغير القابلة للفصل؛ فإن الصفة المنفصلة، بحُكم تعريفها؛ لا ترتبط بالماهية، ولا تُلازِمها بالضرورة. تسمح الطبيعةُ العَرَضية لمثل هذه المحمولات بتعلُّقِها أو فصلها عن الموضوعات بحسب رُتَبها. فالشباب على سبيل المثال صفةٌ منفصلة عن الإنسان بمعدَّلٍ أبطأ من وضع الجلوس أو القيام[31].

نُشِر هذا المذهب الفلسفي حول الذاتي والعَرَضي على يد ابن سينا، الذي تُمثّل كتاباتُه حول القضية الذروةَ لعمليةٍ بدأت على الأقل في وقت مبكر منذ

---

(27) المرجع السابق، 1/ 202- 3؛ ابن سينا، النجاة، 239 وما بعدها.

(28) ابن سينا، الشفاء: المدخل، 15؛ الطوسي، شرح الإشارات، 1، 202-3؛ ، Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals", 35, 36, cf. Rahman, "Essence and Existence', 3 ff.

(29) ابن سينا، الإشارات، 1/ 199، 205-7؛ الطوسي، شرح الإشارات، 1/ 201، 206-7.

(30) الطوسي، شرح الإشارات، 1/ 213.

(31) ابن سينا، الإشارات، 1/ 213.

أرسطو، لكنها لا تزال تعمل، في صيغتها السينوية؛ كأساسٍ للخطاب الفلسفي المتأخر. ينصّ المذهب الفلسفي على فكرتيْن تبرزان كسمتيْن بارزتين للتفريق الأساسي بين الذاتي والعَرضي. تتطلب هاتان الفكرتان التفريقَ بين الماهيةِ ووجودِها، وأيضًا بين الصفات الذاتية والصفات [غير الذاتية] اللازمة غير القابلة للانفصال•. إن هاذيْن التفريقيْن بالتحديد، إلى جانب التفريق الأكثر عمومية ولكن الأساسي بين الذاتي والعرضي؛ هما اللذان شكّلا الهدفَ الرئيس لانتقاد ابن تيمية للقضية الأكبر المتمثلة في التعريف [الحدِّ] الحقيقي التام.

يجادل ابن تيمية بشدة ضد التفريقِ السابق بين الذاتي والعَرضي؛ بأنه لا شيء جوهريًّا وموضوعيًّا في مثل هذا التفريق. فإنّ اعتبارَ صفةٍ ما ذاتيةً، في حين أن أخرى عَرَضية؛ لا يعدو كونه اصطلاحًا ومُواضَعَةً (وضعًا) وفقًا للطريقة المعينة التي يُنظَر بها إلى الأمور في العالم الطبيعي: فالمواضعة ليست سوى نتيجة لما تخترعه مجموعةٌ من البشر، وتتوافق على استخدامه، أو قَبوله كقاعدةٍ. فكما يمكن لشخص أن يتحدّث عن الإنسان كحيوان ناطق؛ يمكن لشخص آخر أن يتحدث عن الإنسان كحيوان ضاحك. ويجوز للشخص، بالاتفاق مع المناطقة اليونان والعرب؛ أن يقدِّم اللونَ كصفة ذاتية في الاحمرار، ويبقى على رفضه قبولَ الحيوانية صفةً ذاتيةً للإنسان(32). بالنسبة لابن تيمية؛ فإنّ صفاتِ الشيء هي تلك المرتبطة به في الوجود الخارجي، لا أكثر ولا أقل، وكلها من النوعِ نفسِه(33). إنّ محاولة تحديد صفة معينة على أنها ذاتية، في حين تُعتبر الأخرى عرضية؛ هي تحكُّمٌ محض. إلى جانب ذلك فمن المفترض أن يسمح هذا التفريقُ للمرء أن يتخيّل ذاتًا مجرَّدةً من صفاتها الضرورية، أو بشكل أكثر تحديدًا: يجعل من الممكن تصوُّر غرابٍ دون أن يتضمّن إدراكُنا أنه أسود(34). فالتمييز

• الأولى هي الصفات الذاتية المقوِّمة الداخلة في الماهية، والثانية هي الصفات الخارجة عن الماهية اللازمة لها. (عمرو).

(32) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، 68ـ (الأسطر: 18-21).

(33) المرجع السابق، 68-9.

(34) المرجع السابق، 69.

بين الصفات الذاتية والعَرضية هو ببساطة غير موجود في العالم الموضوعي للأشياء[35].

إن مثل هذا التفريقِ شيءٌ خَلَقَهُ الإنسانُ، وهو نسبيٌّ للفرد المعين وتصوره الخاص للأشياء في العالم. وبشكل أكثر تحديدًا: يحدث التفريقُ من خلال نية المرء (مقصد) بالإضافة إلى اللغة (لفظ) التي يستعملها الفرد لتصنيف هذه الأشياء وتقسيمها[36]. هنا يستَبِقُ ابنُ تيمية بشكلٍ واضحٍ النقودَ الأكثر حداثة التي عبر عنها [جون] لوك، ضمن آخرين. ووفقًا لهذا النقد[37]؛ فإن الصفاتِ ليست ذاتيّةً أو عرَضِيَّةً في نفسِها، ولكن يمكن تصنيفها وفق رؤيتنا الخاصة واهتمامنا الشخصي بها. فنحن نعرّف الطاولات، على سبيل المثال؛ بشكلٍ رئيسي على أساس اهتمامنا بها والوظيفة الموجودة لها في حياتنا، دون أيٍّ اعتبار لألوانها. إذا غيَّرنا لون الطاولة من الأسود إلى الأخضر فسيُعتَبر هذا التغيير عرَضيًّا، ومن ثَمَّ فلن يؤثِّر على تغيير تعريفنا الحقيقي لها. ولكن إذا كان اهتمامُنا بالطاولة يكمُن في لونها، فسيجري تصنيف الواقع الموضوعي نفسَه بشكل مختلف، وهذا الاختلاف هو تحديدًا وظيفةُ اللغةِ والكلماتِ التي نستخدمها لتسمية الأشياء الموجودة في العالم الموضوعي. تخيَّلْ لغةً لا تحتوي على المصطلح العام «طاولة/table»، ولكن تستعمل مصطلح «teeble» للطاولة الخضراء، ومصطلح «towble» للطاولة البُنِّيَّة، ونحو ذلك؛ فعندها سيكمُن اهتمامُ هذه اللغةِ، ومن ثَمَّ من يتحدثون بها؛ في لونِ الطاولات. ومن ثَمَّ إذا رُسمت «teeble» بُنيةً؛ فإنها قد تغيَّرت ذاتيًّا إلى «towble»[38]. هناك مثالٌ أقل افتراضيةً تقدمِّه اللغة العربية. فإن الثمار التي تنمو على النخيل، وتُعرَف عادة في

---

(35) المرجع السابق، 68، 70، 402، ومواضع أخرى متفرقة.

(36) المرجع السابق، 68 (الأسطر 22- 3): "وهذا أمر يتبع قصد المتكلم وغايته، وما دل عليه بلفظه لا يتبع الحقائق الموجودة في نفسها".

(37) يمكن العثور على تحليل مثير للاهتمام لهذا النقد في: Copi, ‘Essence and Accident’, 153ff.

(38) هذا المثال مستعار من: Copi, ibid, 155.

اللغة الإنجليزية «dates» [تمر]، بغضِّ النظر عمّا إذا كانت ناضجة أم لا؛ فإنها تُسمَّى في اللغة العربية أسماءً خاصة، صيغ كلٌّ منها لتمييز مرحلةٍ معيَّنة من نُضْج الثمرة. وتبعًا لذلك فإن البُسْر (التمر غير الناضج) سيكفُّ عن كونه بُسرًا بمجرد أن ينضج إلى حدٍّ ما، وعندها سيكتسب اسم رُطَب. وستجعله مرحلة أكثر تقدُّمًا من النضجِ تمرًا. في هذه الحالة؛ تتغير الذاتُ الحقيقية وفقًا للتغيُّر في نوعية النضج، وهي نوعيةٌ لا تنعكس في الاستخدام الإنجليزي. فما هو ذاتيٌّ في اللغة العربية ليس بذاتيٍّ في اللغة الإنجليزية.

تتضمن اصطلاحاتُ [مواضعاتُ] اللغة أيضًا استعمالًا آخر لمسميات الذوات بالنسبة للملابسات الخاصة للأفراد الذين يستخدمون الكلمات أو يشيرون إلى الأشياء. تتطلب الذوات الحقيقة استخدامَ اللغة الذي يصف بدقة، ويتوافق مع ماهية الشيء. يجزم ابن تيمية أن ذلك ليس ممكنًا دائمًا؛ لأن الشخص قد يفكر في ذاتٍ بعباراتٍ أوسع نطاقًا ولكنها تتضمن الذات (تضمُّن)، أو من خلال كلمات تشير ضمنًا أو صراحة إلى استتباع (التزام) تلك الذات[39]. مرةً أخرى تبدو المواضعاتُ اللغوية العربية والإنجليزية كافيةً لتوضيح رأي ابن تيمية. فإن استخدام كلمة «dates» الإنجليزية تشمل الصفات الذاتية لكلمة البُسْر العربية. وفي هذه الحالة تبقى كلمة «dates» وتعريفُها الحقيقي أوسعَ من الواقع الموضوعي والخارجي لكلمة البُسر. وبالمثل ففي اللغة الواحدة نفسِها، قد يستعمل لفظ «laughing» للدلالة على «الإنسان» لزومًا؛ لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يضحك[40].

ومن ثَمَّ فإن التفريق بين الصفات الذاتية والعرَضية واللازمة، في رأي ابن تيمية؛ هو تحكُّميٌّ، بقدر ما هو اصطلاحي وشخصي. وضدَّ الحُجة القائلة بأن

---

(39) انظر كتابه: الرد على المنطقيين، 68.

(40) يمكن الوقوف على أمثلة لدلالة المطابقة، والتضمُّن، والالتزام؛ في: الطوسي، شرح الإشارات، 1/ 187؛ الغزالي، المقاصد، 39؛ المؤلف نفسه، المعيار، 72؛ اللوكري، بيان الحق، 1، 131-2.

الماهية يجب أن تحدث في الذهن قبل الصفات العرضية؛ يصرُّ ابن تيمية على أن الشخص قد يتصور سوادَ شيء - يُعتَبَر السَّوادُ صفةً عرَضيَّة وفق أكثر المناطقة - من دون أن يدرك على الإطلاق ما قام به اللون، حيث ذلك الأخير يُعتبَر في نظرهم ماهيةً. كذلك يمكن للعقل أن يتصور إنسانًا دون أن يتصور أنه ناطق[41]. ومن ثَمَّ فبقدر كوْن تحكُّميةِ التفريقِ بين الذاتي والعرضي ترتيبًا تفضيليًّا للصفات؛ فإن [هذا] الترتيب، كما يجادل ابن تيمية بشدة؛ لا يمكن أن يوجد إلا في الذهن. وببساطة لا يوجد مثل هذا الترتيب في العالم الخارجي[42].

إنَّ تفريق الفلاسفة التحكُّمي، وفي أفضل الأحوال الاصطلاحي، بين الذاتي والعَرَضي؛ لا يقابله في نظر ابن تيمية سوى تفريقهم الآخر بين الماهية في نفسِها من جهةٍ، أي اعتبار الماهية كذات مجردة؛ وبين الحالة الأنطولوجية للماهية [الوجود الخارجي] من جهةٍ أخرى. يقول ابنُ سينا وأتباعه إنّ الماهيةَ في حد ذاتها ليست موجودةً في العقل ولا في العالم الخارجي. ولكن عندما يتعلَّق الجنسُ والفصلُ، أو بدلًا من ذلك الصورة والهيولى؛ بها [الماهية]؛ فإنها تدخل عند ذلك في [حيِّز] الوجود، ذهنيًّا أو خارجيًّا، على التوالي. وبالنسبة لابن تيمية، فلا يمكن أن يوجد شيء خارج نطاق العالم الخارجي ومجال العقل[43]. ولذلك يجب أن تقتصر الماهية على حالةٍ واحدٍ من هاتيْن الحالتيْن للوجود. ففي العالم الخارجي: الماهية هي مجرَّدُ الشيء الموجود، الفرد الجزئي المعيَّن، في حين أنه في العقل: الماهيةُ هي ما يرتسم في النفس من ذلك الشيء[44].

---

(41) الرد على المنطقيين، 70؛ جهد القريحة، 99 (الترجمة، الفقرة (35)، الآتي).

(42) الرد على المنطقيين، 71 (الأسطر: 16 وما بعدها)؛ جهد القريحة، 99، (الترجمة، الفقرة (35)، الآتي).

(43) الرد على المنطقيين، 67؛ توحيد الربوبية، 158.

(44) الرد على المنطقيين، 67؛ توحيد الربوبية، 163/ 166.

(3)

وقع مذهبُ ابن تيمية عن اسمية Nominal الماهيات في معارضة المذهب الفلسفي القائل بواقعية Real الماهيات وتداعياتِه الميتافيزيقية بصورة تامة. كانت واقعية هذا المذهب يلزم عنها الوصول إلى نظريةٍ عامَّةٍ، لا تنطوي فحسب على افتراضات ميتافيزيقية غير مقبولة بالنسبة لمثل هؤلاء اللاهوتيين كابن تيمية، ولكنها أسفرت أيضًا عن استنتاجات حول الله ووجودِه، وجد هؤلاء اللاهوتيون أنها أكثر مدعاةً للرفض. تركّز الخلافُ إذن حول النظرية الواقعية للكُلِّيَّات أنها، في رأي ابن تيمية؛ أثبتت وجودَ الله في الذهن البشري فحسب، وليس في الواقع الخارجي.

لقد رأينا في تقليدِ ابن سينا أنَّ الماهيةَ في نفسِها ليس لها وجودٌ ذهنيٌّ ولا خارجيٌّ، وحتى يتسنّى لمثل هذه الماهية أن توجد في حالتَي الوجود؛ فإنه يجب إضافة صفات معينة إليها. وفي السياق نفسِه: ليست الماهيةُ في نفسِها كليَّةً ولا جزئيَّةً، ومن أجل أن تصبح كليَّةً؛ فإنه يجب أن يضاف إليها صفةُ الكليَّةِ، التي تحدث في الذهن فقط، وتلك الكليةُ تُضاف إليها فورَ أنْ يجرِّد العقلُ الماهيةَ من الجزئياتِ الخارجية[45]. ومع ذلك فإن هذا التجريد لا يقتصر على ماهية الجزئياتِ. بل إنَّ العقل يجرّدُ أيضًا ما وصفه ابن سينا بأنه «مشترك لكثيرين» في الواقع الخارجي[46]. لذلك فإن الكليَّةَ، مادام أنها قابلة للفصل عن الماهية؛ فإنها توجد في العالم الخارجي[47].

ويترتب على ما سبق أنّ الكليّات قد تكون، وفقًا لتصنيف سائدٍ[48]؛

---

(45) ابن سينا، الشفاء: المدخل، 56؛ اللوكري، بيان الحق، 1، 181، 183؛ Marmura, "Alicenna's Chapter on Universals', 34-5, 53 n, 5.

(46) ابن سينا، الشفاء: المدخل، 66؛ اللوكري، بيان الحق، 1، 181.

(47) للتحليل التفصيلي، انظر: Marmura, 'Avicenna's Chapter on Universals', 35-6.

(48) لتقسيمات أخرى للكليات، انظر: التهانوي، الكشاف، 2، 1258 وما بعدها، تحت مادة: الكلّي.

«طبيعيَّةً، أو منطقيّةً، أو عقليّةً». يُعرَّف الكلّيُّ الطبيعيُّ عادةً على أنه الطبيعة أو الماهية في نفسِها، أي عندما لا تكون كليةً ولا جزئيةً، ولا موجودة ولا غير موجودة، ولا واحدة ولا كثيرة، وما إلى ذلك، فهو مطلق غير مشروطٍ بشيء (مطلق لا بشرط شيء). ومن ناحية أخرى فإن الكليَّ المنطقي هو عرَضُ الكليِّ بوصفه كليًّا؛ فهو مطلقٌ وغير مرتبط بأي شيء (مطلقٌ بشرط الإطلاق). فالكليُّ، بقدر ما هو كليٌّ، وكونه بنيةً منطقيةً؛ يُنظر إليه عمومًا على أنه يوجد في العقل فقط، من دون أن يكون له أيُّ وضعٍ أنطولوجي خارجي. وأخيرًا فإن الكليَّ العقليَّ يمثل الالتصاق في العقل بين الطبيعة في نفسها والعموم في نفسه، فهو الطبيعة مشروطة بالعموم (بشرط لا شيء)[49].

علاوة على ذلك فقد اعتنق العديدُ من السينويين الأفلاطونيين المحدَثين تصوُّرًا مفاده أن هذه الكليَّاتِ موجودة في ثلاثةِ أنماط من الوجود. النمط الأول هو العقول الإلهية والملَكية، حيث توجد (قبل الكثرة)، وبعد ذلك فإنها توجد (في الكثرة) عندما تتشخّص في العالم الأرضي للكوْن والفساد. وأخيرًا فإنها توجد (بعد الكثرة)، عندما توجد، بعد تجريدها؛ في عقولنا[50].

تشكّل هذه النظريةُ للكليّاتِ الأساسَ الذي يستند إليه جانبٌ حاسم من الميتافيزيقا الفلسفية والصوفية. فقد عرَّف كلٌّ من ابن سينا وابن عربي اللهَ على أنه (الوجود المطلق). لقد أخذ ابنُ عربي والقونوي ونحوهما الوجودَ المطلق على أنه الوجود في نفسِه، غيرَ مشروط ولا متأثّر بشيء (لا بشرط شيء). وكان ابن سينا قد أيَّد بالفعل مفهومَ الوجود المطلق المشروط بإنكار الصفات الإيجابية

(49) ابن سينا، الشفاء: المدخل، 65 وما بعدها؛ المؤلف نفسه، النجاة، 256-7؛ اللوكري، بيان الحق، 1/ 181-3، أحمد نكري، جامع، 3/ 192-3، تحت مادة: ماهية، و: 1/ 413-14، مادة: جنس، التهانوي، الكشاف، 2/ 1261، تحت مادة: كلي؛ Heer, 'Al-Jāmī's Treatise on Exerce': 7, Marmura, `Avicenna's Chapter on Universals', 39-42.

(50) ابن سينا، الشفاء: المدخل، 69، 65؛ اللوكري، بيان الحق، 1، 181 وما بعدها؛ Russell, *History*, 418.

(بشرط نفي الأمور الثبوتية). وظل آخرون يعرّفون مثل هذا الوجود للوجود المطلق بأنه مشروط بالإطلاق التام والكليّة (بشرط الإطلاق)[51]. الآن، أيًّا ما كان نوع الوجود المطلق الذي كان هؤلاء الفلاسفة والصوفية يثبتونه؛ فقد أكدوا جميعًا، على نحو متوقَّع، أن الوجودَ المطلقَ الذي يسلِّمون وجودَه موجودٌ في العالم الخارجي.

إنه من الواضح تمامًا إذن أن ما على المحكّ في تبنّي هذه النظرية الواقعية للكليَّات ليس أقلّ من ميتافيزيقا كاملة. ومن خلال فحص هذه النظرية، التي تنتمي بشكل مباشر إلى مجال المنطق، يحاول ابنُ تيمية إظهارَ كيف أنَّ المنطق متورّط في الميتافيزيقا. يؤكّد ابن تيمية، في العشرات حرفيًّا من مصنفاته، مرارًا وتكرارًا بلا كللٍ؛ أنّه لا يمكن أبدًا أن تكون الكليَّاتُ موجودةً في العالم الخارجي، ويمكن فقط أن توجد في العقل، وليس في أي مكان آخر[52]. في العالم الخارجي توجد جزئيات مُفرَدة فقط، والجزئيات مُعيَّنة، ومتميزة، ومشخَّصة[53]. كلُّ فردٍ موجودٌ في سياقٍ (حقيقةٍ) تختلف عن الحقائق الأخرى. إن تميُّز مثل هذه الحقائق يجعل الفردَ ما هو عليه، بقدر ما هو فرد (هو بها هو)[54]. من المعتقدات الأساسية لابن تيمية أن الأفرادَ الموجودة في الخارج متميِّزة جدًّا ومختلفة عن بعضها البعض لدرجة أنها لا تسمح بتشكيل كُليَّات خارجية تصنَّف تحتها. لا يمكن أن يكون بين هذه الأفراد سوى جانبٍ أو

(51) حول هذه المواقف، انظر: ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول، 1/ 173-175، 178؛ Marmura's section on Ibn Sīnā's metaphysics in *Encyclopedia Iranica*, iii. 73-9, esp. 75-7، Davidson, Profi, 286-7 (and n. 31)، Heer, "Al-Jami's Treatise on Eris serice", 223 ff.

(52) انظر مثلًا: نقض المنطق، 164، 194-6؛ جهد القريحة، 118، 119، 204، 233، (الترجمة، الفقرة (63)، (65)، (225)، (258)، الآتي)؛ موافقة صحيح المنقول، 1/ 128-9، 176 وما بعدها، 180، 184؛ 2/ 236 وما بعدها؛ الفرقان، 154؛ توحيد الربوبية، 88 وما بعدها، 157 وما بعدها؛ توحيد الألوهية، 47.

(53) موافقة صحيح المنقول، 1/ 128، 129.

(54) نقض المنطق، 164.

جوانبَ من الشَّبَه، ولكن لا يمكن أن تكون متماثلةً تمامًا[55]. وبناء على ذلك فإنه يتبعه بالضرورة، وابن تيمية ينص على ذلك صراحةً؛ أنّ كليَّانيّة الجنس والفصل والخاصة لا يمكن أن تكُون الذاتَ، وأن الأفراد المعيَّنةَ المصنَّفةَ تحت إحدى هذه الكليات ليست مُتماثلةً في الذات[56].

حقيقةُ أن الأفراد في الخارج متشابهون فقط وليسوا متماثلين لا تعني أنه لا يمكن تشكيل كليات. يمكن للعقل أن يجرِّدَ الصفةَ (أو الصفات) المشتركة بين مجموعة من الأفراد الموجودين في الخارج، ومِن ثَمَّ يخلق كليًّا يطابق بين هذه الأفراد. ولكنّ ابن تيمية رفض الرأي الذي تبنّاه الفلاسفة أنّ الكليّات التي جرى تجريدُها بهذه الطريقة، أو بطريقة أخرى تشترك فيها الأفراد؛ هي في العالم الخارجي. إنَّ تمايُزَ الأفراد يَحُول ببساطة بين الكليّة، التي هي أمر مشترك بين كثيرين؛ وبين الوجود الخارجي[57]. ليست الكليَّةُ أكثرَ مِن معنًى عامٍّ مشترك، يحتفظ به العقل من أجل التعبير عن الأفراد في العالم الحقيقي الطبيعي. إنَّ المعنى العقلي الكلي والمجرَّد، كما يقول ابن تيمية؛ مماثلٌ تمامًا للكلمة الملفوظة أو المكتوبة التي تَعْنِي ذلك المعنى. فالكلمة المكتوبة تقابل وتعبِّر عن الكلام اللفظي، تمامًا كما يمثّل الكلام اللفظيُّ ويتوافق مع المفهوم العقلي الذي ينطبق على أيٍّ من الأفراد الموجودة في الخارج. ففي العالم الخارجي لا يوجد كيان مفرد يمكن أن ينطبق على الأفراد الذين يمكن أن يقال إنهم يندرجون تحته[58].

يتَّفِقُ رَفْضُ ابن تيمية لوجود الكليات في الخارج تمامًا، وفي الحقيقة يذهب أبعد من ذلك؛ مع معارضته التامَّة للتفريقِ بين الماهية ووجودِها،

(55) انظر: موافقة صحيح المنقول، 1/ 65، 177. وفي ص 65 يجادل بشأن تميُّز الأفراد استنادًا إلى القرآن. وانظر أيضًا: نقض المنطق، 196.
(56) نقض المنطق، 191، 194؛ موافقة صحيح المنقول، 1/ 177.
(57) توحيد الربوبية، 88، 94؛ موافقة صحيح المنقول، 1/ 177.
(58) موافقة صحيح المنقول، 1/ 129؛ توحيد الربوبية، 158.

وبخاصةٍ وجودها الخارجي. فالماهية بالنسبة له ليست أكثرَ مِن تعميمٍ أو تجريدٍ في ذهن الأفراد الموجودين في الخارج[59]. ومن ثَمَّ فإن الماهية ليس لها وجودٌ آخر إلا في العقل[60]. وبناءً على ذلك فإنَّ الإنسان من حيث هو إنسان، أو الإنسان المطلق، أو الإنسان؛ لا يوجد إلا كمفهوم عقلي[61]. ويترتب على ذلك أنَّ لكلِّ الكليَّاتِ، سواء أكانت طبيعيَّةً أم منطقيَّةً أم عقليَّةً؛ وجودًا ذهنيًّا فحسب، تمامًا مثل الوجود المطلق عندما يكون مشروطًا أو غير مشروط بأي شيء[62]. وإذا كان الوجودُ المطلق مجرَّدَ مفهومٍ عقلي؛ فإن الموجود الواجب لا يكون موجودًا في العالم الخارجي[63]. لا تبرهن تلك النتيجة، في تصوُّر ابن تيمية؛ على اضطراب الفلاسفة والصوفية الذين يتمسكون بالنظرية الواقعية للكليات وضلالهم فحسب، ولكنها تضعهم أيضًا في إطار الهرطقة والكفر[64].

(4)

إنَّ القولَ بأن تقويض المذهب الفلسفي والصوفي في الوجود المطلق كان أقلَّ من حاسمٍ بالنسبة لابن تيمية؛ تقليلٌ من أهمية العواقب الميتافيزيقية لنظرية الكليات الواقعية، على الأقل كما فهم مؤلِّفُنا هذه النظرية أو تداعياتها. كان نقضُ هذه النظرية أمرًا أساسيًّا لأن هذا النقض لم يُثبت أنَّ إلهَ الفلاسفة والصوفية هو تخيُّلٌ في عقولهم الخاصة وليس له أي وجود خارجي حقيقي فحسب، بل أيضًا لأنه هيَّأ الأرضيةَ لإطلاق مستوًى آخر من النقد ضد ربما ما

---

(59) توحيد الألوهية، 47؛ الرد على المنطقيين، 118، 368؛ جهد القريحة، 118، 238 (الترجمة، الفقرة (63)، (64)، (293) الآتي).

(60) توحيد الربوبية، 163؛ الرد على المنطقيين، 9.

(61) انظر: الفرقان، 154؛ توحيد الربوبية، 89؛ موافقة صحيح المنقول، 2/ 236-7.

(62) موافقة صحيح المنقول، 1/ 174 وما بعدها؛ 2، 237؛ توحيد الربوبية، 163 وما بعدها.

(63) موافقة صحيح المنقول، 1/ 128-9؛ توحيد الألوهية، 47-8؛ الفرقان، 118؛ أقوم ما قيل في المشيئة، 153.

(64) موافقة صحيح المنقول، 1/ 174 وما بعدها؛ توحيد الربوبية، 163 وما بعدها.

يمكن وصفه بأنهما أكثر المذاهب الأساسية أهمية في التصوف الفلسفي، وهما مذهب: «الأعيان الثابتة»، ووحدة الوجود.

من المفيد أن نلاحظ هنا أن هجومَ ابن تيمية الذي لا هوادة فيه على الفلاسفة كان في الواقع ذا شقين. فهو من ناحية، ومن خلال نقض المنطق الفلسفي؛ يطوّر نقده للمذاهب الميتافيزيقية للفلسفة، ومن ناحية أخرى، من خلال نقض المنطق بشكل عام والنظرية الواقعية للماهية والكليات بشكل خاص؛ يسعى إلى زعزعة الأساس الدوغمائي لوحدة الوجود الصوفية. من الواضح بجلاء أن ابن تيمية يحمّل الفلاسفةَ - وبشكل عَرَضي الجهمية[65] الذين اتهمهم بتعطيل الله من كلِّ صفاته - مسؤوليةَ هرطقة وحدة الوجود عند ابن سبعين، والقونوي، والتلمساني، وابن عربي، وأتباعهم[66].

إن أول المذهبين الأساسيين اللذيْن يستند إليهما التصوفُ الفلسفي بشكل عام، وابن عربي بشكل خاص؛ هو الفرضية القائلة بأنَّ (المعدوم شيء ثابت في العدم)[67]. هذا المذهب مرتبط بشكل مباشر بمفهوم أرسطو وابن سينا عن الكليات، وبدرجة أقل مع سلف هذا المفهوم، المُثُل الأفلاطونية[68]. كما يرتبط هذا المذهبُ بنظريةِ الإشراقِ حول الكليات التي تدَّعي أن الكليات موجودة في العالم الخارجي كجواهر بسيطة غير مادية تعيش في عالم منفصل غير مادي من النماذج الأصلية (عالم المثال)[69]. وعلاوة على ذلك يربط ابن تيمية نسخةً معدَّلةً من هذا المذهب بالمعتزلة والرافضة[70]. ففي تصوّر متأخِّري الصوفية

---

(65) انظر الترجمة، الفقرة (96)، هامش (1)، الآتي.

(66) توحيد الربوبية، 175.

(67) انظر: الآلوسي، جلاء العينين، 91، حيث يذكر رسالة ابن تيمية إلى الشيخ المنبجي؛ توحيد الربوبية، 143.

(68) راجع: Affifi, *Mystical Philosophy*, 51-2.

(69) السهروردي، حكمة الإشراق، 92-6، 154-62، 211 وما بعدها؛ Heer. 'Al-Jami's *Treatise on Existence'*, 228.

(70) توحيد الربوبية، 143.

المتفلسفين، فإنه قبل مجيء العالم الخارجي الظاهري إلى الوجود؛ فقد كان إمكاناتٍ في العقل المطلق. عِلْمُ الله بهذه الأشياء، التي أطلق عليها ابن عربي (الأعيان الثابتة)؛ متطابِقٌ مع علمه بذاته، ومن ثَمَّ فهي أفكارٌ [مُثُلٌ] في عقله بالإضافة إلى كونها أنماطًا جزئية من الذات الإلهية[71]. الآن فهم ابن تيمية أن ابن عربي يقول إن هذه النماذج الأولية للأشياء، وكذلك ماهياتها؛ ليست مخلوقةً، وأن الوجود الخارجي للأشياء هو قدرٌ زائد على ماهياتها[72]. ويستلزم مثلُ هذا الفهم الاستنتاجَ، الذي يجب أن يكون ابن تيمية أكثرَ من سعيدٍ بالوصول إليه؛ أن النماذج الأولية للأشياء موجودة خارج عقل الله[73]، مما يجعل الله ليس خالقَ كلِّ شيء. من المؤكد أن هذا الفهم يبدو منسجمًا مع مذهب ابن عربي أن الأشياء في العالم لا يمكن تغييرُها، ولا حتى مِنَ الله نفسه. ولذلك فالله، وفق هذا الاعتقاد؛ ليس الإله المتعالي للديانات التوحيدية، بل هو كائن مطلق يُظهر نفسَه في جميع أشكال الوجود في الكون[74].

ترتبط نظريةُ النماذج الأولية ارتباطًا وثيقًا بالمبدأ الصوفي الثاني: وحدة الوجود. وهنا، ليس للوجود الخارجي أيُّ كينونة أو معنى بمعزِلٍ عن الله؛ لأن الله، المطلق، هو الوجود الحقيقي الوحيد خارج العقل. العالم مجرَّدُ تجلٍّ للمطلق، وبالتالي فهو ليس أكثر من مجرد تعبير عن الوجود الخارجي الإلهي[75]. ومن افتراض أن الواقِعَ واحدٌ وغير قابل للتجزُّؤِ[76]؛ كان من السهل في تصوُّر ابن عربي والتلمساني وغيرهما من الاتحاديين، وفق ابن تيمية؛ أن يحافظوا على القول بأن وجودَ الكائنات المخلوقة مطابِقٌ لوجود الخالق، وأن

---

(71) Affifi, *Mystical Philosophy*, 47ff., idem, 'Ibn 'Arabi', 412.

(72) توحيد الربوبية، 144.

(73) الألوسي، جلاء العينين (خطاب ابن تيمية للشيخ المنبجي)، 92- 3.

(74) Affifi, 'Ibn 'Arabi', 417, 420̃ idem, *Mystical Philosophy*, 54-7.

(75) Affifi, 'Ibn 'Arabi', 409-13.

(76) Ibid. 410.

الله لا يمكن تمييزُه عن هذا الواقع الذي ليس إلا إياه[77].

بالنسبة لابن تيمية تكاد تكون الآثار اللاهوتية والفقهية لمذهب وحدة الوجود أكثرَ خطورة. فمن الناحية اللاهوتية؛ فإن هذا المذهب، سواء في شكله الأكثر اعتدالًا الذي عبّر عنه ابن عربي، أم النسخة الأكثر تطرفًا التي تبنّاها التلمساني والفَرغاني والصدر الرومي؛ يُلغي التمييزَ بين السبب والأثر، والأولي والثانوي، والخالق والمخلوق. في هذا المذهب؛ يصبح الله الكونَ، ويصبح الكونُ اللهَ، وأي صفة للمرء أن يضيفها إلى كائن مخلوق؛ فإنها ستكون مُسندةً إلى الله بالتساوي[78]. هذه الحقيقة وحدها كافية لإثبات زندقة هؤلاء الاتحاديين[79]. وعلاوة على ذلك، ومن وجهة النظر الفقهية؛ تستلزم إزالة التمييز بين الله والعالم بالضرورة أنه في الواقع ليس ثَمَّ شريعة؛ لأن الطبيعة الإلزامية للقانون تستلزم وجود شخص يأمر (آمر) وشخص آخر يتلقّى الأوامر (مأمور)، أي الله وعباده[80]. وعلى هذه الأسس؛ فإن ابن تيمية يتهم جميع الاتحاديين، بمن فيهم ابن عربي؛ بإبطال الشريعة[81].

(77) الآلوسي، جلاء العينين، (رسالة ابن تيمية للشيخ المنبجي)، 92؛ ابن تيمية، توحيد الربوبية، 114، 124، 160؛ المؤلف نفسه، الرد على المنطقيين، 521.

(78) بالإضافة إلى الصفات التي يضيفها الله إلى نفسه في القرآن؛ فإن ابن تيمية يصف الله بصفات معينة، يثبتها له بطريقةٍ تمثيلية (أي من خلال التشكيك). انظر: الرد على المنطقيين، 156، 521؛ المؤلف نفسه، جهد القريحة، 145، 147 (الترجمة، الفقرات: (111)، (114)، والهوامش عليها، الآتية)؛ التهانوي، الكشاف، 1/ 780-2، تحت مادة: التشكيك.

(79) توحيد الربوبية، 122-26.

(80) المرجع نفسه، 114.

(81) فيما يمكن اعتباره أطروحات سابقة لابن تيمية؛ فقد كان هذا الاتهام موجَّهًا لبعض الاتحادية، مثل صدر الدين الرومي، والتلمساني، وسعد الدين الفرغاني، ولكن مع استثناء ابن عربي. انظر: رسالته إلى الشيخ المنبجي في: الآلوسي، جلاء العينين، 92-3، وفي: موافقة صريح المنقول، 2/ 56. ولكنه في توحيد الربوبية، 114؛ قد ضمَّن ابن عربي أيضًا (ولهذا امتنع التكليف عنده - أي ابن عربي). وحول مذهب ابن عربي الفقهي، انظر: غراب، الفقه عند الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي. وحول نقده للمذاهب الفقهية وفقههم، انظر: Morris, Ibn Arabi's "Esotericism": The Problem of Spiritual Authority", 46-64.

لذلك ليس من المستغرب أن يوازن ابن تيمية بين التأثيرات الضارة لمتفلسفة الصوفية على الشريعة، والفوضى التي سببها غزو التتار للخلافة الشرقية. إن اعتقاد ابن تيمية بأن اتباع الجماهير لعقل الصوفية الخلاصي• مدمّرٌ مثل سيطرة التتار على المجتمع وقانونه؛ يفسِّر بسهولة الأولوية التي أعطاها لنقض الأسس الفلسفية لمذهبهم.

(5)

اعتبر ابن تيمية أنَّ مهمة نقض الأسس المنهجية للفلسفة لا تكتمل من دون إظهار نقاط الضعف الكامنة في القياس المنطقي، وبشكل أكثر تحديدًا في البرهان القياسي. ومن الواضح أن الفلسفة تعتمد على الحجج، وجميع الحجج الصحيحة، كما قد أكَّد أرسطو منذ وقت مبكر؛ تنطوي على التفكير القياسي المنطقي(82). ظلَّت نظرية أرسطو حول القياس والبرهان، المركزية في الأورغانون الخاص به؛ سائدةً بين الفلاسفة العرب وغير العرب، حتى أكثر من الطبيعيات والميتافيزيقيات الخاصة به. لقد انطلق ابن تيمية لنقض عددٍ من القواعد الأساسية التي تحكم هذه النظرية.

عرَّف أرسطو القياسَ المنطقي على أنه «القول الذي تُذكَر فيه أشياء معينة، فيلزم عنها بالضرورة شيءٌ آخر غير تلك الأشياء»(83)، ومن ناحية أخرى فقد عرَّف البرهان على أنه «قياس منتج للمعرفة العلمية، وهو القياس المؤتَلِفُ اليقيني،...، ويلزم أن تكون مقدماته قضايا صادقة، أولية، مباشرة [غير ذات وسط]، وأن تكون أعرف من النتيجة»(84).

• الخلاصية Antinomian: المذهب الذي يقول بالخلاص دون الالتزام بشريعة. (عمرو).

(82) Kneale and Kneale, *Development*, 99.

(83) *Analytica Priora*, 24b18، *Topica*, 100a25. See also Joseph, *Introduction*, 225.

(84) *Analytica Posteriora*, 71b18.

فالقياس المنطقي، كما ذكر أرسطو؛ هو الاستدلال الذي تتبع فيه النتيجةُ بالضرورة مقدمتيْن، ومقدمتيْن اثنتيْن فقط. «حينما تكون نِسبةُ حدودٍ ثلاثةٍ بعضِها إلى بعضٍ بحيث يكون الأخيرُ متضمَّنًا في الأوسط، والأوسط متضمَّنًا أو غير متضمَّن في الأول؛ فحينئذٍ يكون بالضرورة قياسٌ كاملٌ بربط الأول بالأخير»(85). وبقوة مبدأ: المقول على الكل ولا على واحد *Dictum de omni et nullo*•؛ فإنها

---

(85) *Analytica Priora*, 25^b32 ff.

• قال أرسطو بحسب الترجمة العربية القديمة، في كتاب القياس: «وإنما يقال إن الشيء مقولٌ على الكل إذا لم يوجد من كل الموضوعة شيء لا يقال هذا عليه. وكذلك القول فيما لا يقال على شيء منه»: أنولوطيقا الأول (الكتاب الثالث من منطق أرسطو، ترجمة تذاري بن بسيل أخي أسطفن) - الفصل الأول [المقالة الأولى] (1) [المقدمة - الحد - القياس وأنواعه - قول الكل ولا شيء]؛ ضمن: النص الكامل لمنطق أرسطو، تحقيق: د فريد جبر، مراجعة: د جيرار جيهامي، ود. رفيق العجم، المجلد الأول، (ص185)، دار المدار اللبناني.

قال ابن رشد شارحًا للمبدأ، ومفرقًا بينه كمبدأ وقانون يضفي مبدأ الضرورة على القياس، وبين عموم المقدمة الكلية في القياس التي هي قضية كلية: «وأما "المقول على الكل والمقول ولا على واحد" فيعني به إذا لم يوجد شيء في كل الموضوع إلا ويُحمل عليه المحمول، وذلك بأن يكون المحمول موجودًا لكل الموضوع ولكل ما يتصف بالموضوع ويوجد فيه حتى يكون قولنا: كل ما هو حيوان فهو جسم، إذا أردنا به معنى المقول على الكل ليس معناه: كل واحد من الحيوانات فهو جسم، بل: كل واحد من الحيوانات وما يتصف بكل واحد منها فهو جسم. وهذا هو الفرق بين المقول على الكل المستعمل مبدأً في هذا الكتاب، وبين المقدمة الكلية. وكذلك: "المقول ولا على واحد" إنما يعني به إذا لم يوجد شيء في كل الموضوع إلا ويُسلَب عنه المحمول حتى يكون المحمول مسلوبًا عن كل الموضوع وعن جميع الأشياء الموجود فيها الموضوع، أعني الأشياء التي يتصف بها الموضوع»: ابن رشد، تلخيص القياس لأرسطو، تحقيق وتعليق: د. عبد الرحمن بدوي، السلسلة التراثية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآدب، الكويت، (1988م)، (30- 31).

فيطرح هذا المبدأ - وفق ذلك التصور - أن المجموع أو الجنس إذا وُصف بوصف فإن ذلك الوصف صادق على جميع أجزائه أو جزئياته، وكذلك إذا نفي عنه أو سلب منه، فيكون الحكم صحيحًا صدقًا وكذبًا، وهذا هو مبدأ المعرفة الكلية الضرورية التي يستند إليها منطق أرسطو بالعموم. وبصورة أو بأخرى تكون أشكال القياس وأضربه راجعة إلى ذلك المبدأ بصورة مباشرة أو غير مباشرة. فهو مبدأ الشكل الأول من القياس، الذي هو أساسها وأقواها وأكثرها حجية ويقينًا كما يصرح أرسطو نفسه. انظر: العقل والوجود ليوسف كرم، (33) ط مؤسسة هنداوي. =

تتطلب إذن زوجيْن من المقدمات. إن القياس الذي يتضمن مقدمةً واحدة؛ ينصُّ أرسطو صراحة أنه لا يمكن أن ينتج نتيجة[86]. وعلاوة على ذلك فإن إحدى المقدمتين يجب أن تكون موجِبة، ويجب أن تكون إحداهما على الأقل كُليّة. ودون استيفاء هذه الشروط فإن القياس إما أن يكون مستحيلًا أو ناقصًا [غير كامل] جدًّا[87].

ووفقًا لهذا المذهب إذن؛ فإنَّ القياسَ، عندما يكون صحيحًا؛ فإنه يتضمن الملامح الآتية: أولًا، كما نصَّ أرسطو في تعريفه للقياس الذي ذكرناه آنفًا؛ يجب أن تنتج جميع الحجج القياسية التي من النوع الحَمْلي [الاقتراني] معرفةً جديدة، أو كما ذكر في موضِعٍ آخر، أن القياس «يستعمل المعرفةَ القديمةَ للانتقالِ إلى معرفةٍ جديدة»[88]. ثانيًا: يجب أن يتألَّف القياس مما لا يقلّ عن

= يطرح بعض المناطقة المعاصرين رأيًا مختلفًا. حيث يرى لوكاشفيتش أن «هذا المبدأ تختلف صياغته باختلاف الكتب،...، ولا يمكن أن ينطبق بالدقة على المنطق الأرسطي، من حيث إن الحدود الجزئية والقضايا المخصوصة لا مكان لها في هذا المنطق. وأيضًا فلست أرى كيف يمكن أن ينتج عن هذا المبدأ قانونا الذاتية والضرب Datisi إن كان شيء ينتج عنه أصلًا. وكذلك فمن البيِّن أن هاهنا مبدأين لا مبدأ واحدًا. ولابد من توكيد القول إن أرسطو ليس مسؤولًا عن هذا المبدأ الغامض. ولا يصدق أن مبدأ "المقول على كل وعلى لا واحد" قد وضعه أرسطو مسلمةً بنى عليها كل استنتاج قياسي، كما ذهب إلى ذلك كينز، فلم يرد ذكره مرة واحدة في "التحليلات الأولى" باعتباره مبدأ في نظرية القياس. وما يأخذه الناس أحيانًا على أنه صيغة لهذا المبدأ ليس إلا شرحًا للعبارة "محمول على كل" والعبارة "محمول على لا واحد"»: يان لوكاشفيتش، نظرية القياس الأرسطية: من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث، ترجمة: د. عبد الحميد صبرة، منشأة المعارف، الإسكندرية، (1961)، (ص67-68)، وفي الجملة يرى لوكاشفيتش أنه «لا جدوى من محاولة البحث عن مبدأ واحد لنظرية القياس الأرسطية، إن كان "المبدأ" هنا معناه "المسلمة". أما ما يسمى بـ "المقول على كل وعلى لا شيء"؛ فلا يمكن أن يكون بهذا المعنى مبدأ لنظرية القياس، ولم يعتبره أرسطو مبدأ بهذا المعنى قط»" (100- 101). (عمرو).

(86) Ibid. 34^a15-17.

(87) Ibid. 41^a6.

(88) *Analytica Posteriora*, 71^a5.

مقدمتيْن اثنتيْن، بالإضافة إلى واحدة أخرى كنتيجة(89). ثالثًا: يجب أن يحتوي على مقدمة كلية واحدة على الأقل(90). وبطبيعة الحال لا تشكّل هذه جميعَ قواعد القياس المنطقي، مع أنها في الواقع ضرورية لجعل القياس ممكنًا. اعتبر جميعُ المناطقة العرب الذين في التقليد اليوناني هذه القواعدَ أمرًا مفروغًا منه(91)، فمركزية هذه القواعد تعني أن النجاح في نقضها سيكون كافيًا بالتأكيد لإثبات بطلان أو على الأقل عدم جدوى نظرية القياس. وهذا بالضبط ما فعله ابن تيمية.

(6)

من الجدير بالذكر، أنه على الرغم من رفضه الشديد للمنطق اليوناني؛ إلا أنّ ابن تيمية أصرَّ على، ولم يتراجع قطُّ عن؛ الافتراض القائل إن القياس المنطقي الاقتراني كاملٌ صوريًّا(92). لا نملك أية إشارة على أنه كان على دراية بالنقد المعروف الذي أدلى به اسكستوس إمبريكوس قبل ستة قرون تقريبًا(93). فقد جادل هذا الأخيرُ بقوة، كما هو الحال في الواقع من العديد من الفلاسفة الآخرين في الآونة الأخيرة(94)؛ أن القياس يستلزم مبدأ *petitio principii*•،

(89) *Analytica Priora*, 42^a32.

(90) Ibid. 41^a6.

(91) الفارابي، القياس الصغير، 250- 7 (الترجمة الإنجليزية، 59- 73)؛ ابن سينا، النجاة، 69-70؛ وفي العديد من المصادر: الغزالي، المقاصد، 67-83؛ الرازي، لباب الإشارات، 30 وما بعدها؛ أحمد نكري، الجامع، 3، 106-7، تحت مادة: قياس.

(92) الرد على المنطقيين، 293، 246 وما بعدها؛ جهد القريحة، 206- 7، 217، (الترجمة، الفقرات (230)، (253)، الآتية)؛ نقض المنطق، 260.

(93) انظر: الهامش (137) الآتي.

(94) انظر: الهامش (137) الآتي، و Dummett, 'Justification of Deduction", 300 ff., Cohen, *Preface*, 25 ff.

• مغالطة المصادرة، وتسمى استجداء السؤال، وهي أن يستخدم المغالِطُ مقدمةً تحتوي ضمنيًّا على المطلوب إثباته ثم يستنتج منها المطلوب إثباته. (عمرو).

حيث النتيجة، التي يجب إثباتها؛ موجودةٌ بالفعل (أو على الأقل ضمنيًّا) في المقدمات(95). ومع ذلك، فنحن على يقينٍ أنه على الرغم من الانشغال المستمر للعلماء المسلمين في العصور الوسطى بقضية التفكير الدائري (الدور)؛ فإنه لم يسبق لابن تيمية أن ربط الصورة القياسية المنطقية بالحجة بالدائرية. وهذا أمر مثير للدهشة إلى حدٍّ ما؛ لأنه كما سنرى، ظلَّ ابن تيمية يرى أنه فيما يتعلق بالأشياء في العالم الخارجي؛ فإن القياس لا يمكن أن يؤدي إلى معرفةٍ جديدةٍ على الإطلاق(96)؛ ففي معالجة القياس للموجودات: لا شيء في النتيجة ليس موجودًا بالفعل في المقدمات. فقد كان يمكن- بسهولة نسبية فيما أعتقد - تمديد الحجج الموضوعية التي قدَّمها ابن تيمية للتأكيد على هذا الموقف؛ إلى اتهامٍ أكثرَ جِدية بأن القياس المنطقي هو في طبيعته استجداءٌ للسؤال•. إلا أن ابنَ تيمية لم يكن يبدو أنه على استعداد لتقديم مثل هذه التهمة القاطعة.

لماذا لم يجعل مثل هذا الاتهام واضحًا بصورة كافية؟ لقد تصوّر ابن تيمية القياس كاستدلال قد يتعامل مع المفاهيم العقلية أو مع الأشياء في العالم الواقعي والموضوعي. المفاهيم العقلية هي الأفكار التي لا يمكن أن يكون لها وجود خارجي(97)، مثل قواعد الرياضيات والهندسة والمنطق. إن قانون الوسط المرفوع، وقانون التناقض، والحقائق الرياضية، ومبادئ أخرى مماثلة؛ ليس لها وضع أنطولوجي حقيقي، بصرف النظر عن وجودها في الجزئيات. ومع ذلك،

---

(95) قال اسكستوس إن المقدمة الكبرى يمكن إنشاؤها عن طريق الاستقراء فحسب. فالآن إذا كان الاستقراء غير كامل؛ فإن ما يطلق عليه مقدمة كلية قد يثبت أنها غير صحيحة لأنها قد تُدحَض بأدلة جديدة، وإذا كان الاستقراء تامًّا؛ فإنه يجب أن يكون الجزئي [المندرج] في المقدمة الكبرى قد فُحص من أجل تأسيس المقدمة الكبرى.

(96) الرد على المنطقيين، 299، 335؛ جهد القريحة، 218، 235 (الترجمة، الفقرات (256)، (288)) الآتية.

• سبق ذكر أنها مغالطة المصادرة أو الدور، وسميت بذلك الاسم للأمثلة التي تُضرب عليها، وفيها تضمُّن السؤال للإجابة، كأن يُسأل المتهم: أين خبأت المسروقات؟ فهذا يتضمن أنه سرق بالفعل، فتكون مغالطة. (عمرو).

(97) الرد على المنطقيين، 299.

ولأنه لا يمكن دحضُها كافتراضات كليَّة؛ فإنها يمكن أن تؤدي إلى معرفة الجزئيات المندرجة تحتها. بعبارة أخرى، فإن قانون الوسط المرفوع، على سبيل المثال؛ لأنه غير قابل للدحض، دون أن يكون من الضروري أن نسرد جميع الموجودات الجزئية التي تقع تحت هذا القانون في العالم؛ فإنه يمكننا استنباط معرفة جديدة من هذا القانون بشأن شيء لم نفكّر فيه عندما صيغ هذا القانون في عقولنا. ولكن بما أن قانون الوسط المرفوع هو عقلي تمامًا؛ فإن أية معرفة جديدة مستمدة منه هي أيضًا عقلية، لا تعلِّم أيَّ شيء عن الأشياء الموجودة في العالم الطبيعي. ومن ثَمَّ، وبالاعتراف بإمكانية اكتساب معرفة جديدة عن طريق التفكير القياسي؛ فلم يكن ابن تيمية راغبًا في قَبول الادعاء بأن شكل القياس الاقتراني ينطوي على مغالطة مبدأ *petitio principii*. وفي الوقت نفسِه، ومع ذلك؛ فلم يتمكّن ابن تيمية من رؤية فائدة المعرفة الرياضية والمنطقية لفهم الإنسان للعالم الطبيعي. لقد رفض هذه المعرفة ببساطة لأنها غير ذات جدوى[98].

لم يكن الإصرار على الصحة الصورية للقياس المنطقي الاقتراني راجعًا فحسب إلى اقتناعه بصحة القياس في الأمور الرياضية والهندسية، ولكن أيضًا بسبب صحته حين يتعامل مع الموجودات الخارجية. كانت حُجته أنه في مثل هذه الأقيسة: لا شيء في النتيجة ليس بموجود في المقدمات، فبالمعنى الدقيق للكلمة، إن ذلك يُفسَّر على أن مغالطة *petitio principii* متضمَّنة في هذه الأقيسة، ومن ثَمَّ فلا ريب أنه يمكن تطبيق الحالة الدائرية عليه.

---

(98) الرد على المنطقيين، 135، 316؛ جهد القريحة، 128، 221-2 (الترجمة، الفقرات (80)، (256) الآتية)؛ نقض المنطق، 202. من الواضح أن اهتمامات ابن تيمية تكمن فيما أسماه «العلم بالموجودات الخارجية»، وهي موجودات مفردة. فهذه هي المعرفة التي اعتبرها مفيدةً لأنها تعرّف بالله وبجميع الأمور التي لا غنى عنها والضرورية للإنسان كي يعيش حياة «شرعية». يجب أن يكون مفهومًا أن الغرض من حياة الإنسان بالنسبة إليه ليس هو فهم العالم الطبيعي من أجل السيطرة على الطبيعة وإخضاعها لرغبات الإنسان (الرؤية التي تشكّل عصب الثورة العلمية في الغرب)، فبدلًا من ذلك؛ فإن الغاية البشرية تكمن في فهم الإرادة الإلهية حتى يتمكن الإنسان من مراعاتها والامتثال لها.

إن معالجة القياس للأشياء في العالم الخارجي لا تنتج معرفةً جديدة، على أساس أن ما يُطلق عليه المقدمات الكلية التي يتضمنها القياس؛ ليست كليَّةً حقًّا[99]. فإنها تُصَاغ من خلال تعداد الجزئيات [المعيَّنات/الأفراد] التي، مهما كانت كثيرةً؛ لا يمكن أبدًا أن تكون كليّةً شاملة للجزئيات الموجودة في العالم الخارجي[100]. إن صياغة الكلّي تسير من الجزئيات إلى الكلي، ثُمَّ إلى الجزئيات نفسها التي جرى تعدادها عند تكوين الكلّي. وفي هذه الكليات الكاذبة، كلَّما ظهر جزئيٌّ جديد؛ فإن الكلّي لا يكون مفيدًا في استنتاج صفة موجودة في هذا الجزئيّ أكثر من كون ذلك الجزئي يضفي الصدق [مصداق] على الكلي. ومن ثَمَّ فلا يمكننا أن نعرف شيئًا عن الشيء الجزئي من خلال الكليات من دون أن نعلم أولًا شيئًا عن الجزئيِّ نفسِه.

يُعزى عُقمُ القياس في دراسة *natura rerum*•؛ إلى إشكاليةٍ متأصّلة، وليس في البنية الصورية للحجة، ولكن بالأحرى في القيمة الإبستمولوجية للمقدِّمات التي يدَّعي أنها كلية. احتفظ ابن تيمية بوجهة النظر التي ترى أنه باستثناء البيانات الكلية التي وردت في نصوص الوحي؛ فإن جميع القضايا الكلية المقولة على الأشياء في العالم الواقعي تُصاغ بواسطة ملاحظة الجزئيات[101]. إلا أنّ هذا الموقف التجريبي يثير مشكلةً في نقد ابن تيمية. فقد رأيناه حتى الآن مدافعًا عن الموقف الذي يرى أن الكليّات الوحيدة اليقينية والشاملة غير الإلهية هي

---

(99) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، 113-14، 328، 388؛ المؤلف نفسه، جهد القريحة، 113، 235 (الترجمة، الفقرات (56)، (288) الآتية).

(100) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، 113-14؛ المؤلف نفسه، جهد القريحة، 113 (الترجمة، الفقرة (56) الآتية).

• *natura rerum* أو طبيعة الأشياء: هي قصيدة تعليمية للشاعر والفيلسوف الروماني لوكريتيوس (90 ق م- 55م)، والتي هدف من خلالها لشرح الفلسفة الأبيقورية للجمهور، والتي ضمت مسائل فلسفية وطبيعية وميتافيزيقية. (عمرو).

(101) توحيد الألوهية، 47؛ الرد على المنطقيين، 316؛ جهد القريحة، 223 (الترجمة، الفقرة (267)، الآتية).

تلك التي تتمثّل في الرياضيات والهندسة. وكدليلٍ على هذا الموقف؛ نجد أنه يصرّح في موضعٍ أن مبادئ الرياضيات، مثل أن «الواحد نصف الاثنين»؛ هي بديهية، يزرعها الله في نفوسنا عند الولادة[102]. من المؤكد أن هناك تناقضًا صارخًا ينبع من هذا التأكيد، حين يرى أيضًا أن جميع الكليات غير الموحَى بها هي نتيجة تعميمات أجراها العقل على أساس الملاحظات التجريبية للجزئيات [الأفراد] التي تشترك في صفة معينة. إن تحليلًا مفصَّلًا لذلك التناقض الظاهر سيأخذنا إلى أبعد من حدود هذه المقدمة. سأجادل فقط بأن المخرَجَ من هذه المعضلة يكمن في وضع تسلسل زمني لأعمال ابن تيمية ذات الصلة. فإن العبارة المتعلقة بالسمة البديهية - القبلية *priori* - للكليّات الرياضية؛ موجودة في كتاب نقض المنطق، وهو الكتاب الذي تشير محتوياته إلى أنّ تأليفَه سابق على كتاب الرد على المنطقيين، حيث وضع حججه بتفصيل دقيق. ففي هذا الكتاب الأخير؛ نجد وجهة نظرٍ تجريبية متسقة، تدل على أن جميع القضايا الكلية، بما في ذلك الكليات الرياضية والهندسية؛ تحدُث من خلال الملاحظة التجريبية للجزئيات[103]. فأطروحة ابن تيمية هي أن جميع المعارف البشرية، ما عدا تلك التي عن طريق الوحي؛ تبدأ من الجزئيات[104]. يتصوَّر العقل جزئيًّا «واحدًا» أوّلًا، ثم يحكُم بأن ذلك الواحد الجزئي هو نصف "اثنين" جُزئيَّيْن. ولا تدخل هذه المعرفةُ الوجودَ بمعزِلٍ عن الجزئيات الموجودة في العالم الظاهري. فبعد ملاحظة أن جزأين متساويَيْن من شيء ما يشكِّلان نصفيْن؛ فإن العقل، عند ملاحظة تكرار هذه الظاهرة في عدد من الجزئيات المختلفة نوعيًّا؛ سيصوغ

---

(102) نقض المنطق، 202 (البديهيات، وهي العلوم الأولية التي يجعلها الله في النفوس ابتداءً بلا واسطة، مثل الحساب، وهي كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين).

(103) انظر، على سبيل المثال: الرد على المنطقيين، 316-17، 363 وما بعدها؛ جهد القريحة، 222-3، 236-7 (الترجمة، الفقرات 267، 291 الآتية)؛ Hallaq, "Ibn Taymiyya On the Existence of God", 58-66.

(104) انظر المصادر المذكورة في الهامش السابق.

التعميم القائل إن الواحد نصف الاثنين[105]. يتوافَقُ هذا المفهومُ مع مبدأ ابن تيمية الأساس في أن معرفة الجزئيات تحدث في العقل قبل معرفة الكليات؛ لأن المرء يعرف أن العَشْرَ حَصَيَات ضعف عدد الخمس حَصَيَات قبل أن يعرف أن كل عدد يقبل القسمة على اثنين فهو ضعف عدد نِصْفيْه[106].

إذا قَبِلْنا بموقف ابن تيمية أنَّ جميعَ القضايا الكلية تمثّل تعميماتٍ ذهنيةً جرى تشكيلها على أساس الملاحظة التجريبية للجزئيات الخارجية؛ فعندئذٍ تنشأ صعوبةٌ أخرى فيما يتعلق بالتوفيق بين هذا الموقف وبين تأكيده السابق على أن الكليات الرياضية والهندسية لا تنطوي على مصادرة *petitio principii*، في حين أن حقائقها لا تعتمد على تعدادٍ كامل للأفراد الجزئية المندرجة تحتها. الآن، لا نجد موضعًا يعالج فيه ابن تيمية تلك الصعوبة كما هي مطروحة هاهنا. غير أنه من الواضح أنه لا يطوّر تصنيفًا للكليّات إلى أنواع، على الرغم من أنّه بالتأكيد قد فكّر في أنّ القضايا الكلية تنتمي إلى فئتيْن على الأقل: إحداهما لا يمكن نقضه، والأخرى ليست كذلك. تنتمي المبادئ الرياضية إلى الفئة الأولى، في حين تنتمي القضايا التجريبية إلى الأخيرة. لا يمكن أبدًا أن تكون القضايا الكلية حول المسائل الطبية، والقواعد النحوية، والحوادث العادية في الطبيعة وما إلى ذلك؛ حاسمة وغير قابلة للانتقاض[107]. فلا يمكن للعقل ببساطة أن يحيل إمكانية انتقاضها، كما في حالة القضية الكلية «إن كل الحيوانات تحرك فكَّها الأسفل عند المضغ»؛ فإنها قضية ثبت كذبُها لحقيقة أن التمساح يحرك فكّه العلوي عند المضغ[108]. ومن ناحية أخرى، فإن المبادئ الرياضية والهندسية لا يمكن نقضها، على الرغم من أن العقل في البداية إنما يحصّلها عن طريق

(105) الرد على المنطقيين، 315-16، 108-9، 371؛ جهد القريحة، 221-2، 107-8 (الترجمة، الفقرات 264-7، 48، 295 الآتية).

(106) توحيد الربوبية، 11.

(107) الرد على المنطقيين، 328.

(108) المرجع السابق، 208-9؛ جهد القريحة، 196-7 (الترجمة، الفقرة (211) الآتية). انظر أيضًا: الغزالي، المقاصد، 89.

تجريدها من الجزئيات في العالم الخارجي. ويبدو أن ابن تيمية قد فكّر أنه بمجرد أن تُجرَّد؛ تصبح هذه القضايا بديهيةً في العقل، وليست عرضة للانتقاض. ولكن لسوء الحظ لا نجد أيَّ تفسيرٍ حول سبب أن الكليات الرياضية، بخلاف القضايا التجريبية؛ تصبح غير قابلة للنقض على الرغم من حقيقة أنّ كلا النوعيْن من القضايا قد جرى استخلاصُها من الجزئيات.

(7)

رسمت ادعاءاتُ الفلاسفة حول صدق القضية الكلية في القياس الاقتراني أكثرَ من حُجَّةٍ نقدية لابن تيمية. ففي المقام الأول، أصر ابن تيمية على أن كل التفكير القياسي حول الأشياء في العالم الخارجي ينطلق من مقدّماتٍ أقلَّ من كلية، حيث إنّ الكليّانية المزعومة للمقدمات في مثل هذه الأقيسة مؤسَّسةٌ على استقراء ناقص. سنرى لاحقًا كيف استخدم ناقدُنا هذه الحُجَّة في هجومه ضد مذهب الفلاسفة الذي يضعُ القياسَ المنطقي في مكانة منطقية وإبستمولوجية تفوق تلك التي لقياس التمثيل [القياس الفقهي]. ولكن حتى إن افترضنا، كما يقول ابن تيمية، أن هذه المقدمة هي كليّة بالفعل؛ فإن القياس المنطقي لا يزال قليل الفائدة. الحجة الأولى من الحجتين اللتين يوردهما لإثبات موقفه، يستمدّها من النظرية الشرعية الإسلامية (أصول الفقه)، وهي النظرية التي تميل إلى النظر إلى جميع الحجج القياسية للنوع الاقتراني، لا على أنها استدلالات، ولكن كتحليلات لغوية للجزئيات المتضمَّنة في العبارات الكلية. ومع ذلك فإننا لا نقف على كون هذه الجزئيات مندرجةً تحت القضية الكلية من خلال الحدّ الأوسط؛ لأن اللغة التي تعبّر عن القضية تتحدّث عن المحمول باعتبار أنه ينطبق على كل فرد مندرج تحت الموضوع[109]. إن تداعيات هذه النظرة واضحة: إن المقدمات

(109) انظر: 'Hallaq, 'Non-Analogical Arguments؛ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، 151، 203، 361؛ المؤلف نفسه، جهد القريحة، 143، 190، 236 (الترجمة، الفقرات (108)، (196)، (290) الآتية).

الكلية تتناول جميعَ أفرادها من دون الحاجة إلى حد أوسط[110]، وهذا يعني أن الاستدلال الذي من النوع الاقتراني؛ تكون المقدمة الصغرى فيه غير ضرورية ولا حاجة إليها. في الواقع، حتى النتيجة لا تزيد إلا قليلًا عن كونها توكيدًا جزئيًا لما في المقدمات الكلية الكبرى. فالنتيجة: «سقراط فانٍ» لا تفعل شيئًا سوى أنها تؤكّد بصورة جزئية؛ الحقيقةَ المعبَّرَ عنها في المقدمة الاقترانية [الحمْلية]: «كل إنسان فانٍ».

يرتبط هذا النقد ارتباطًا وثيقًا، إن لم يكن جزءًا من؛ الحجة التي ترد على المذهب المنطقي المشهور، الذي ذكره أرسطو لأول مرة: أن مقدمات القياس يجب أن تنشأ في نهاية الأمر مِن الحقائِقِ التي تُعتبر ضرورية وغير قابلة للبرهنة[111]. يؤكد ابن تيمية أنه إذا أُرجِعت المقدمات المنطقية إلى حقائق واضحة بديهية؛ فإن جميع الجزئيات المندرجة تحت هذه الحقائق هي بديهية بيِّنة بذاتها، ومن ثَمَّ فلا تحتاج إلى قياس[112].

ينتج ابن تيمية الحجةُ الأخرى ضد قضايا القياس المنطقي؛ من وجهة نظره التجريبية: فإنه ليس في العالم الخارجي سوى وجود الأفراد. وإن المعرفة التي نكتسبها حول هذه الجزئيات هي التي تسمح لنا بتكوين ما يسمَّى بالقضايا الكلية، وليس العكس. ثُمَّ تنتقل معرفتُنا من الخاص إلى العام، ومن الواحد إلى الكثير. ومن ثَمَّ فلا فائدة من القياس المنطقي؛ لأننا من خلاله ننتقل إلى معرفةٍ قد اكتسبناها بالفعل من الجزئيّ[113]. نحن نتوصل إلى العلم بأن «سقراط فانٍ» قبل أن نعرف أن «كل البشر فانون».

---

(110) الرد على المنطقيين، 190-1؛ جهد القريحة 180 (الترجمة، الفقرة (174) الآتية).

(111) Bochenski, *Ancient Formal Logic*, 46 ،*Analytica Posteriora*, 72^{b}15ff.

(112) الرد على المنطقيين، 315-16؛ جهد القريحة، 221، 236-7 (الترجمة، الفقرتين (264)، (291) الآتيتين).

(113) الرد على المنطقيين، 151، 251، 303، 361-2؛ جهد القريحة، 143، 211، 221، 236 (الترجمة، الفقرات (108)، (262)، (290)، (293) الآتية).

يتبيَّن إذن أن التأكيد على الاعتراف - المبهم بصورة كبيرة - بالصحة الصورية للقياس المنطقي الاقتراني؛ لم يستطع معه ابن تيمية على ما يبدو؛ أن يدعمَ القياسَ ببنيةٍ خاليةٍ من العيوب أو بقوةٍ دلالية. وبالفعل، فإنه بالإصرار على اقتضائية القياس كحالةٍ من الاندراجية الواضحة للأفراد تحت المقدمات الكلية؛ كان ابن تيمية كان قادرًا على الاستغناء عن مبدأ: المقول على الكل ولا على واحد *Dictum de omni et nullo*، العمود الفقري الذي يُقيم القياس الاقتراني. علاوةً على ذلك؛ فإنّ التخلُّص من *Dictum* قد مكَّنه أيضًا من التساؤل حول شرط آخر حاسم في القياس المنطقي الاقتراني، وهو أنّ كلَّ قياس يجب أن يحتوي على مقدمتيْن، لا أقل ولا أكثر. وكما رأينا فإن ابن تيمية يعتبر أن مقدمةً كليَّة واحدة تكفي فعليًّا للوصول إلى نتيجة. فهو لا يشترط مقدمةً أخرى للاستدلال لأنَّ كلَّ المعرفة المحتاج إليها متضمَّنةٌ في هذه المقدمة الكلية(114). ومع ذلك، فقد لا تفي المقدمةُ الواحدة بالغرض إذا وجد المستدلُّ نفسَه بحاجة إلى بيانات إضافية للتوصل إلى النتيجة المطلوبة. ومن ثَمَّ فإن عدد المقدمات في الحُجّة يتحدّد بناءً على الاحتياجات الخاصة للمستدلّ، وهي احتياجات تختلف من شخص إلى آخر(115). إن المعرفة نِسبيةٌ جدًّا، كما يؤكد ابن تيمية؛ فقد يكون الأمر نفسُه بديهيًّا بالنسبة إلى شخص، وليس كذلك بالنسبة إلى آخر(116).

يؤكِّدُ ما سبق أنّ تحديد عدد مقدمات القياس في اثنتيْن؛ تحكُّم، ويدلِّل على ذلك، كما يؤكّد ابن تيمية، من خلال اعتراف المنطقيين بصحةِ كلٍّ من قياس الضمير، والقياس المركب. والسبب الرئيس المقدَّم لحذف المقدمة في قياس الضمير هو حقيقة أن المقدمة بيِّنةٌ(117). إن حذف إحدى المقدمتين

(114) الرد على المنطقيين، 190-1؛ جهد القريحة، 179-80 (الترجمة، الفقرة (174) الآتية).

(115) الرد على المنطقيين، 167، 250، 251؛ جهد القريحة، 159، 209-10، 211 (الترجمة، الفقرات، (137)، (237)، (238) الآتية).

(116) الرد على المنطقيين، 167؛ جهد القريحة، 159 (الترجمة، الفقرة (137) الآتية).

(117) الرد على المنطقيين، 187-8، 199؛ جهد القريحة، 176، 186 (الترجمة، الفقرتين =

لوضوحها دليلٌ على أنه في بعض الأحيان قد تكون مقدمةٌ واحدةٌ هي كل ما يُحتاج إليه. ومع ذلك، ففي أحيان أخرى قد لا تكون مقدمتان كافيتيْن للتوصُّل إلى نتيجة، ومن ثَمَّ تكون هناك حاجة إلى ثلاث مقدمات أو أكثر. ويستدل مرة أخرى على الحاجة إلى أكثر من مقدمتين بقَبول المنطقيين للقياس المركّب(118)، والذي هو عبارة عن قياس منطقي يتكوّن من سلسلة من الأقيسة المنطقية يقع الحدُّ في كلٍّ منها مرتيْن، باستثناء الأول والأخير، ويكون مرة موضوعًا، ومرةً محمولًا. ومن ثَمَّ فإن القياس المركّب وقياس الضمير، في رأي ابن تيمية؛ يجعلان اشتراطَ ثنائية المقدمة أمرًا لا معنى له. فإنه إذا ذُكرت جميعُ المقدمات التي يعتمد العلمُ بالنتيجة عليها؛ فيجوز أن يكون عدد المقدمات واحدة فقط(119)، أو قد يتجاوز عشرًا(120).

(8)

وهكذا فإن المنطق مفتوحٌ على النقد من أكثر من جهة. وكما رأينا فيبدو أن الكليَّةَ المدَّعاة لمقدمات القياس المنطقي هي الأكثر عُرضةً للخطر. يفترض ابن تيمية أنّ الاستقراء الكامل للجزئيات في العالم الخارجي أمرٌ مستحيل، ومن ثَمَّ فإنه لا يمكن أن يؤدي إلى مقدمة كلية حقيقية أو يقينية. إن الطبيعة الإشكالية المتأصلّة في القياس المنطقي لا تكاد تجعله متفوّقًا على القياس الفقهي [التمثيلي]. ومع ذلك ففي حين أن القياس المنطقي قد يكون صحيحًا؛ إلا أنه لا

= (168)، (186) الآتيتين)، والسبب الآخر الذي يقدِّم لحذف مقدمةٍ من القياس عادة هو أنه محاولةٌ من المستدل لخداع محاوره.

(118) الرد على المنطقيين، 171، جهد القريحة، 163 (الترجمة، الفقرة (144) الآتية).

(119) لا يقدم ابن تيمية حُجة مطوَّرة جيدًا لصالح الاستدلال أُحادي المقدمة، رغم أنه على غرار مؤلف كتاب نقد النثر [قدامة بن جعفر] قد دافع عن احتمالية أن الاستدلال ليس سوى قياس متصل. انظر هامش (128) الآتي، و van Ess, ‘Logical Structure’, 40 .

(120) الرد على المنطقيين، 172، 199؛ جهد القريحة، 165، 186 (الترجمة، الفقرتان 146، 186 الآتيتان).

يمكن أن يؤديَ إلى نتيجةٍ معيَّنة بحُكم الصورة وحدها[121]. إنّ مادّة القياس، وليس صورته؛ هي ما يحدد صدقَ النتيجة. وإذا كانت الصورة غير ذات صلة بذلك، ولم يكن ما يسمّى بالمقدمات الكلية في القياس المنطقي كليةً حقًّا؛ فكيف يختلف القياس المنطقي عن القياس الفقهي؟ يجيب ابن تيمية: إنه لا يختلف. لا يختلف القياس المنطقي عن القياس الفقهي إلا في الصورة، والصورة، كما قال سابقًا؛ لا علاقة لها باكتساب المعرفة. فكلٌّ من القياس المنطقي والفقهي [التمثيلي] ينتجان نتيجة يقينيةً إذا كانت مادتُهما يقينيةً، وكلاهما يُنتجان مجردَ الظن إذا كانت مادَّتُهما غيرَ يقينية. لن يؤدي الأسلوب القياسي في التفكير إلى نتيجة معينة بحكم الصورة وحدها.

ولكن ما الذي يجعل القياس التمثيلي والقياس المنطقي متساويين؟ يفهم ابن تيمية التمثيل بمعنى أكثر تطوُّرًا من أرسطو وغيره من المنطقيين اليونانيين. فبحلول القرن الذي عاش فيه كان التمثيلُ [القياس الفقهي] قد ولَّد بالفعل واحدًا من أكثر النقاشات التي عُرِفَت تعقيدًا في النظرية الشرعية الإسلامية [أصول الفقه] - وتاريخ الفكر بالنسبة لهذا الأمر -، ومن ثَمَّ فقد تطوَّر التفكير التمثيلي على نحوٍ لم يسبق له مثيل. علاوة على ذلك - وهذا أمر مهم - فقد كان ابن تيمية أولًا وقبل كل شيء؛ فقيهًا، وكانت نظرته إلى العالم مصطبغةً بصورة كبيرة بفكره الفقهي المميز. الآن، جرى اعتبار القياس التمثيلي الشرعي، البراديغم لجميع الفكر التمثيلي في الإسلام في القرون الوسطى؛ كاملًا - ولكن ليس بالضرورة صحيحًا - عندما يحتوي على أربعة عناصر: الأصل، والفرع، والعلة، والحكم[122]. يمثّل الأصلُ السابقةَ. ففي القضية «نبيذ العنب حرام»؛

(121) الرد على المنطقيين، 200-1؛ جهد القريحة، 199 (الترجمة، الفقرتان 190، 216، الآتيتان).

(122) يمكن الاطلاع على المناقشات حول القياس الشرعي في كتب أصول الفقه. حول الأركان الأربعة للتمثيل (القياس التمثيلي) انظر على سبيل المثال: ابن قدامة، الروضة، 283-7؛ ابن الهمام، التحرير، 419-21؛ الآمدي، الإحكام، 3/ 9-10.

ثمّة مُعطيان، الأصل: وهو نبيذ العنب، والحكم: وهو التحريم .الفرع: هو الحادثة الجديدة التي يسعى الفقيه إلى صياغة حُكم بشأنها. فإذا ثبت أن الحالة الفرعية مساوية للحالة الأصلية من خلال الاشتراك في العلَّة نفسِها؛ فإنّه سيُنقَل حُكمُ الحالة الأصلية إلى الحالة الفرعية. ومرَّة أخرى، تقدّم حالة خمر العنب مثالًا أساسيًا. فإن تحريم نبيذ العنب من قِبل الشارع هو لأجل الإسكار. ووفقًا لذلك؛ يمثِّل الإسكارُ العلةَ. ونبيذ التمر حالةٌ جديدة لم يُحدَّد وضعُها الفقهي بعدُ. ويمتلك نبيذ التمر نوعيةَ الإسكار نفسها التي في نبيذ العنب، وهو ما نثبته بالحسّ. وبإثبات أنّ الإسكارَ، علةَّ الحكم؛ موجودٌ في كلٍّ من نبيذ العنب والتمر؛ فإننا ننقل الحكم، أي التحريم؛ إلى نبيذ التمر[123].

وعلى الناحية الأخرى، يتكوَّن القياس المنطقي من العناصر نفسِها. فإنّ الحدَّ الأوسط في القياس المنطقي؛ هو العلةُ في التمثيلي، والمقدمة الكبرى، التي تحتوي على الحد الأكبر والأوسط؛ تكافئ في التمثيلي (التلازُمَ)، أو العلاقة الضرورية بين العلة، من جهة، والأصل والفرع من جهة أخرى، وكلُّ ما هو مطلوب لإثبات صحّة ويقينية المقدمة الكلية في القياس المنطقي سيكون مطلوبًا لإثبات أن العلة المعينة دائمًا ما تلازم الحكمَ يقينًا[124]. وبعبارة أخرى، فالوسائل التي من خلالها نُثبت صحة القضية: «كلُّ مسكرٍ حرامٌ»؛ متطابقة تمامًا مع تلك التي نثبت من خلالها أنه: كلمّا كان الإسكارُ؛ فإنَّ التحريمَ يكون ملازمًا له بالضرورة. وعلى المنوال نفسه، فإن الأسس التي يمكن من خلالها نقضُ العليّة في حكمٍ ما؛ هي مطابقةٌ لتلك التي قد تكون من خلالها القضيةُ الكلية في القياس المنطقي موضعَ إشكال. إذا كان هناك سببٌ وجيه للشك في التمثيل القائل: «الإنسان جسم قياسًا على الفرس والكلاب وغيرها»؛ فإن هناك

(123) عن ذلك ومزيد من الأمثلة انظر: الرد على المنطقيين، 211، 213؛ جهد القريحة، 199-203 (الترجمة، الفقرات 2016-18، 222-3 الآتية).

(124) الرد على المنطقيين، 204، 211؛ جهد القريحة، 191، 199-200 (الترجمة، الفقرتان (200)، (201) الآتيتان).

سببًا جيدًا للشك في القضية الكلية: «كل حيوانٍ جسمٌ»[125]. نحن لا نملك أية طريقة لإثبات أية قضية كلية بشكل يقيني، فما لدينا هو مقدِّمات تتضمن معرفة ظنية فحسب، وذلك بغضّ النظر عما إذا كانت هذه القضايا تُستخدم في القياس المنطقي أو التمثيلي. ولكنّ التمثيلي، كما يقول ابن تيمية؛ أكثرُ فائدةً لأنه يتضمن ذكرَ جزئيٍّ واحد على الأقل تستند إليه النتيجةُ، في حين أنه من المرجَّح أن القياس المنطقي لا يذكر أيّ جزئيّات[126].

من الواضح أنّ ابن تيمية لا يعترف بقدرة القياس المنطقي على تحقيق اليقين بأكثر مما يفعله القياس التمثيلي. وبادي الرأي، فيبدو أنه يتغاضى عن المذهب الشائع أنه حتى لو كانت المقدمة في القياس المنطقي ليست كلية؛ فإنها تتقدَّم على القياس التمثيلي في جدول الاحتمالية. ففي حين أن الأخير، على هذا المذهب؛ ينطلق من جزئيٍّ واحد؛ فإن الأول يتأسس استقرائيًّا على أساس عدد من الجزئيات. وإذا لم يكن ابن تيمية قائلًا بهذا المذهب؛ فذلك لأنه - كجميع أصحابه من الفقهاء - يرفض قصرَ القياس التمثيلي على الاستدلال الذي يجري من جزئيٍّ واحد إلى آخر. فقد طوَّرت النظرية الفقهية الإسلامية بالفعل مجموعة متنوعةً من الطرق والإجراءات التي من خلالها يجري إثباتُ عِلّة الحكم في القضية الأصلية[127]. كانت مهمةُ هذه الطرق التحققَ من عدم وجود حالة أو حالات أخرى (جزئيّات) لا تُنتجُ فيها العلةُ الحكمَ نفسَه. لأنه إذا وُجدت مثل هذه الحالة؛ فإنَّ إسنادَ الحُكم في الحالة الأصلية يصبح موضعَ شكٍّ، ولن يكون ممكنًا نَقْلُ الحكم. وفي سياق القياس المنطقي؛ فإن وجود مثل هذه الحالة يعني أن كليّة المقدمة الكبرى مشكوكٌ فيها بشدة. ومن ثَمَّ فإن تحقيقَ صفةِ الكلية للمقدمة الكبرى يعادِلُ التحقُّقَ من وجود حُكْم ما كلَّما كانت العلةُ موجودةً. ففي التحليل النهائي؛ فإن فحصًا للجزئيَّات الأخرى (الحالات) يحدثُ في كلا

(125) الرد على المنطقيين، 213؛ جهد القريحة، 202 (الترجمة، الفقرة (222) الآتية).

(126) الرد على المنطقيين، 205، 211-12؛ جهد القريحة، 200 (الترجمة، الفقرة (218) الآتية).

(127) انظر على سبيل المثال: الآمدي، الإحكام، 3/ 17-51، في مواضع متعددة.

النوعيْن من الاستدلال. إنّ الفرق، إن وُجد؛ بين التحقُّق القياسي التمثيلي والقياسي المنطقي: هو أنه في الأخير يجري تجريد الموضوع والمحمول من الجزئيَّات، في حين أنه في الأول يتأكّد [إسناد] المحمول للموضوع بقدر ما تكون حالةٌ فعليةٌ واحدة (جزئيّة) متحققة، مع أنّ هذا التأكُّد لا يمكن تحقيقه إلا من خلال فحص عددٍ آخر من الحالات المشابهة. قد تكون العملية مختلفةً، ولكنّ النتيجةَ متطابقةٌ.

عندما تحدَّث ابن تيمية عن الطبيعة المماثلة لكلٍّ من القياس التمثيلي والقياس الاقتراني؛ فقد كان يتحدّث عن قياسٍ تمثيليٍّ جرى تحديدُ عِلَّتُه بطرقٍ تفترض مسحًا استقرائيًّا لجميع الجزئيات ذات الصلة. إن هذا المفهوم المطوَّر للقياس التمثيلي، مع رأيه الذي يعتبر أنه في العالم الطبيعي الموضوعي لا يمكن أن توجد قضايا كلية إلا قابلة للنقض؛ يرتقي إلى الرأي - وهو ما أخذ به فعلًا - القائل إن كلًّا من القياس التمثيلي والقياس الاقتراني؛ متساويان، ومتبادَلان. إنه في الواقع يذهب إلى أبعدَ من ذلك، ويجادل بأنه ليس فقط يمكن تحويل القياس التمثيلي إلى قياس منطقي [اقتراني] من الشَّكْلِ الأول والعكس صحيح، ولكن أيضًا إعادة صياغة الاستدلال القياسي التمثيلي أو القياسي المنطقي الاقتراني إلى صورة أقيسة استثنائية متصلة ومنفصلة(128).

إن صبَّ الاستدلال في قالَبٍ صوري أو غير صوري، كما يؤكد ابن تيمية؛ هو أمر ممكن؛ لأن جوهر أي استدلال ليس هو صورته، وإنما هو الارتباط بين مكوّناته في إطار قضايا تعبّر عن علاقات معينة في العالم الخارجي. إن الأشياء في العالم متلازِمة، ولا يمكن أن يكون هناك جزئيٌّ في الخارج لا يلازم أو يقارن جزئياتٍ أخرى، بصورة أو بأخرى. إن التلازم موجودٌ بدرجاتٍ من

---

(128) الرد على المنطقيين، 201، 294-5؛ جهد القريحة، 188 (الترجمة، الفقرة (191) الآتية).
من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن لوكاسيفيتش Lukasiewicz وباتسج Patzig قد جادلا بشأن التساوي بين الأقيسة الاقترانية والاستثنائية، ولكنّ سميلي Smiley وكوركوران Concoran قد فنّدا حججهما. انظر: Lear, *Aristotle and Logical Theory*, 8-9.

الشدّة، من اليقين الثابت إلى درجات أقل من الظن. فإذا كنَّا نعلم على وجه اليقين أنّه: كلَّما كان (أ) موجودًا فإن (ب) موجودٌ كذلك؛ فإنه يمكننا أن نستنتج بكل تأكيد أن (ب) موجود إذا لاحظنا وجود (أ). وبالعكس، إذا كنّا نعلم بالقدر نفسِه أنّه إذا كان (أ) موجودًا فإن (ب) لا يمكن أن يكون موجودًا؛ فإننا سنكون قادرين دون ريب على الحكم بأن (ب) ليس بموجود حين (أ) موجودٌ[129].

لا يكاد يكون من المبالغةِ القولُ إن تحدّي ابن تيمية الموجَّه للمنطقيين لا يكمن في فحصٍ للصور أو الأشكال أو الصيغ - التي يصفها مرارًا وتكرارًا بأنها تطويلٌ شديد وعديمة الجدوى - بل بالأحرى في الوصول إلى الحقيقة واليقين في القضايا. فهذا هو السؤال بالنسبة إليه. كما أنه ليس من المبالغة أن نؤكد على أنّ ابن تيمية كان ريبيًّا متحمِّسًا، ولكنّه ريبيٌّ أنقذه الدين. إن عقولنا البسيطة، كما اعتقد باستمرار؛ لا يمكنها إثبات اليقين والحقيقة في العالم الطبيعي. المصدر الوحيد للحقيقة واليقين هو العلم الموحَى به، العلم الذي نُقل إلينا عبر الأنبياء[130].

II - مصادر النقد

كان هدف ابن تيمية النهائي هو هدم الأسس المنطقية للميتافيزيقا الفلسفية والتصوف الفلسفي، وكان مرشَّحًا لتبنّي أية حُجة يثبُت أنها مناسبة ومفيدة لتحقيق هذه الغاية. ولكن ما مصادر هذه الحجج، وإلى أي مدًى كان ابن تيمية مَدينًا لها؟ للإجابة على هذا السؤال من الضروري أن نبدأ من حيث بدأ المنطق. فبعد فترةٍ وجيزةٍ من استهلال المنطق الأرسطي (وبصورةٍ ما: ما قبل الأرسطي) والرواقي؛ كان لكلٍّ منهما حصته من النقد من داخل التقليد اليوناني نفسِه. وبهذا النقد يجب أن نبدأ النظر في مديونية ابن تيمية المحتملة لأسلافه.

---

(129) الرد على المنطقيين، 206؛ جهد القريحة، 193 (الترجمة، الفقرة (204) الآتية).

(130) توحيد الربوبية، 74؛ موافقة صحيح المنقول، 1/ 28-9؛ الرد على المنطقيين، 472؛ جهد القريحة، 250 (الترجمة، الفقرة (315) الآتية).

يقول اسكستوس إمبريكوس في كتابه: ضد المناطقة *Against the Logicians*؛ إنه منذ وقت مبكر منذ سقراط، والمنطق - النوع الذي لا نعرفه - يواجه معارضةَ عددٍ من المفكرين اليونانيين. ويبدو أن المدرسة القورينية Cyrenaics التي يظهر أنها نشأت من تعاليم سقراط، وهي التعاليم التي ظهرت منها مدرسة أفلاطون وأتباعه؛ كانت تؤكد أنه ليس لدى الفيزياء [الطبيعة] والمنطق ما يُسهِم في سعادة الحياة(131). إلا أن هذه المعارضة بدت مبكرةً جدًّا لأن يكون المنطق الأرسطي هدفًا محتملًا لها. وبالمثل يذكر اسكستوس عن استياء أبيقور وأرخيلاوس من المنطق، على الرغم من أنه ليس من الواضح ما هو المنطق الذي عارضاه، وعلى أي أساس عارضاه(132).

وكذلك اعتقد أرسطو من خيوس Ariston of Chios (كان موجودًا 300 ق م)، تلميذ زينون؛ أن المنطق غير مُريح، ومضرٌّ لمن يدرسه، ولا يقود إلى الفضيلة، ولا إلى تزكية النفس. ومن الجدير بالاهتمام أن بعض العبارات التي أدلى بها ابن تيمية في ذلك الصدد تذكّرنا بالإدانة الكاسحة للمنطق التي أعلن عنها أرسطو من خيوس قبل عشرة قرون. انظر التعليق الآتي من إي. زيلر E. Zeller(133).

إن المنطق ضرُّره أكثر من نفعه، لقد شبَّهه [أرسطو من خيوس] بشبكة العنكبوت، فهو عديم الفائدة بقدر ما هو غريب، وشبَّهه أيضًا بوحلٍ على الطريق. وشبّه أولئك الذين درسوه بالذين يتناولون الكركند [سلطعون البحر]، الذين يتجشمون الكثير من المتاعب لأجل القليل من اللحم المغلف بقشرة كبيرة. وجزم أيضًا أن الرجل الحكيم يخلو تمامًا من أي انجذاب مضلِّل له، وأن هذا الشك [أي السفسطة]، الذي اختُرِع المنطق لأجل نقضه؛ يمكن التغلب عليه

---

(131) Sextus, *Against the Logicillns*, 7, 103. وعن ريبية القورينية انظر: Groarke, *Greek Scepticism*, 72-7 ومواضع عديدة.

(132) Sextus, *Against the Logicians*, 9.

(133) Zeller, *Stoics*, 60.

بسهولة أكثر بنبرةِ عقلٍ صحيَّة، أكثر منه بالحُجّة. إنه لم يشعر بالضرورة الخاصة للمنطق. والأكثر من ذلك، أنه اعتبر أن الدِّقَّةَ الزائدة تحوِّلُ العملَ الصحي للفلسفة إلى أسلوب غير صحّي.

ومثل أرسطو من خيوس؛ يلاحظ ابن تيمية مرارًا أن المنطق تطويلٌ بشكل مفرط، ومعقَّد، ومُضْنٍ، وهو أيضًا يقدم تشبيهاتٍ لتوضيح هذا الرأي. فبدلًا من المأكولات البحرية، نبعت الأمثلة من الحيوانات الصحراوية. فالمنطق، كما تصوَّر؛ مثل لحم جمل غثّ على رأس جبل وعر، ليس بسهْلٍ فيُرتقى، ولا سمين فيُنتقل[134]. والأهم من ذلك، أنه - مثل أرسطو من خيوس - يعتقد ابن تيمية باستمرار أن الذكاء الطبيعي الغريزي (الفطرة) كافٍ للتفكير والتعقّل السليم، مما يجعل المنطقَ غيرَ ضروري.

بعد حوالي خمسة قرون من أرسطو من خيوس، قاد اسكستوس نفسُه هجومًا واسعَ النطاق ضد المنطق الأرسطي والرواقي. تمحور اهتمامُه الرئيس حول الحقيقة ومعيارها ووجودها. لقد كان ريبيًّا يتقاسم نقاطَ انطلاقه في مثل هذا الانتقاد من أرضيةٍ مشتركةٍ مع افتراضات ابن تيمية الأساسية. إن أية محاولةٍ مشروعةٍ للعثور على أوجه الشبه يجب أن تقتصر على مجالين من مجالات البحث، وهما: نظرية العلامات، ونظرية القياس. ثمة القليل من الشك في أن اللاهوت المدرسي الإسلامي [الكلام] وكذلك النظرية القانونية [أصول الفقه] تبنّيا نظرية إبستمولوجية للعلامات تُشبه إلى حدٍّ بعيد المذهب الرواقي[135]. لكنّ الشبه يتقلص إلى حدٍّ كبير في حالة ابن تيمية واسكستوس لأن الأخير قد طوَّر نظريةً في الإشارات لم تكن مختلفةً فحسب عن تلك التي تصوّرها ابن تيمية (والرواقيون)، ولكنه كان أيضًا غيرَ ذي صلة إلى حدٍّ كبير بنقد ابن تيمية. وبشكل أكثر تحديدًا؛ فإنّ فكرة اسكستوس ثنائية القسمة عن: العلامات التذكُّرية

---

(134) نقض المنطق، 155؛ الترجمة (الفقرة (253) الآتية).

(135) Jadaane, *L'lnfluence du stoicisme*, 113ff., 97، van Ess, 'Skepticism', 11.

Commemorative والعلامات الدلالية Indicative؛ تمثّل تقدُّمًا كبيرًا يفوق مفاهيم ابن تيمية عن الدلالة[136]. وعلى أية حال؛ لا يبدو أن ابن تيمية يستخدم هذه المفاهيم في أي نقد يذهب إلى التأكيد على أفضلية الحجج الرواقية الاستثنائية [الشرطية] على الأقيسة الأرسطية الاقترانية.

ومع ذلك؛ فإنّ هناك تشابهًا رئيسًا واحدًا بين انتقادات اسكستوس وابن تيمية، وهو رفضهما للقياس المنطقي. رأى اسكستوس أنه في القياس المنطقي: «كل إنسان حيوان / سقراط إنسان = إذن سقراط حيوان»؛ يمكننا إنشاء المقدمة الكبرى من خلال الاستقراء فحسب. وإذا لم يكن الاستقراء تامًّا؛ فإن فحصَ مثالٍ جديد قد يُثبت أن الاستقراء خطأ - وإذا كان الاستقراء تامًّا؛ فيجب أن تكون النتيجة قد أُخِذت في الاعتبار حين صياغة المقدمة الكبرى. ومن ثَمَّ يخلص اسكستوس إلى أن القياس المنطقي الاقتراني: دائريٌّ[137].

وكما رأينا سابقًا فإن نقد ابن تيمية للقياس المنطقي يميِّز نفسَه عن مذهب اسكستوس بتبنّيه منهجًا مختلفًا في مهاجمة المشكلة، ويتخذ نظرة أوسع نطاقًا حول نقاط ضعف القياس المنطقي. فعلى عكس اسكستوس، يتوقّف ابن تيمية عن توجيه تهمة الدائرية [الدور] ضد الاستدلال. ولكن حتى إذا افترضنا أن اسكستوس يشكّل مصدرًا لنقود ابن تيمية للقياس المنطقي؛ فيجب علينا أن نصرّ على أن هذا النقد الأخير يمثل نسخةً محوَّلة بشكل كبير عن آراء اسكستوس. علاوة على ذلك، يبدو من المستحيل إنشاء أية صلة بين ابن تيمية واسكستوس، تمامًا كما نعرف عن عدم وجود مذهب أو عملٍ منسوب إلى أرسطو من خيوس

(136) حول العلامات التذكُّرية Commemorative والعلامات الدلالية Indicative انظر: Sextus, *Against the Logicians*, 313ff.، Stough, *Greek Skepticism*, 125-37، Chisholm, 'Sextus Empiricus', 371 ff.، Mates, *Stoic Logic*, 13ff. وعن الدلالة انظر: الترجمة، الفقرة (42)، الهامش (2)، الآتي.

(137) للحصول على ملخّص نقد سكستوس، انظر: *Encyclopedia of Philosophy*, v. 41, s.v. 'Logic, Traditional' (by A. N. Prior)

في الإسلام؛ فإنه ليس لدينا دليل على أنّ أيًّا من كتابات اسكستوس كانت معروفةً لدى المسلمين. لا يُذكر اسم اسكستوس في الكتابات الإسلامية، ومن ثَمَّ فإنّ قناة التأثير الوحيدة الممكنة يمكن تصوُّرها من خلال النقل غير المباشر لنقده. لم تُنقل كتابات الريبيين، مثلها مثل كتابات الرواقيين والسوفسطائيين؛ إلى الإسلام بالطريقة التي نُقلت بها كتابات أرسطو على سبيل المثال. ما تلقّاه الإسلام من مذاهب الريبيين كان هامشيًّا وضئيلًا. وكما لاحظ فان إس بشكل مناسب؛ لا أن أسماء الريبيين القدامى المشهورين لم تكن معروفة لدى المسلمين فحسب، بل إن الريبية عمومًا قد ظهرت في الإسلام «كضربٍ فكريّ خاطف ومعزول، وكخداع خطابي»[138]. ولذلك يجب أن نستنتج أن الاقتراض من المصادر اليونانية يجب أن يبقى في أحسن الأحوال غيرَ مباشر وغيرَ مهم.

ربما يكون من الأكثر إقناعًا أن نجادل في سبيل نشأة نقد إسلامي أصلي لما اعتُبر في الأساس منطقًا أرسطيًّا. كان للمسلمين عمومًا سببٌ أفضل لمهاجمة هذا المنطق من أسلافهم اليونانيين منذ أن اعتبروا أنه يشكّل تهديدًا كبيرًا لأسس إيمانهم. لقد كان لنقد المنطق تاريخٌ طويل في الإسلام قبل ابن تيمية. وهنا يجب أن نبحث عن التأثيرات على ابن تيمية. لسوء الحظ فإنّ ما لدينا من تفاصيل حول الكتابات النقدية للمنطق قليلة جدًّا لدرجة أننا لن نكون قادرين على رسم أكثر من مخططٍ عام ومبدئي لهذا التاريخ الرائع.

يبدو أن أقدمَ ناقدٍ إسلامي لمنطق أرسطو كان الشاعر والمفكر المعتزلي أبا العباس الناشئ الأكبر، المعروف باسم ابن الشِّرْشِير (ت 293هـ/ 905م)[139]. وعلى الرغم من أن جوهر نقدِه غير معروف عمليًّا[140]؛ إلا أنه كان مهمًّا إلى

(138) Van Ess, 'Skepticism', 2, 3.

(139) Van Ess, *Mu'tazilitische HÍresiographie*, 1 ff.

(140) يمكن العثور على بعضٍ من حُججه في كتابه: الكتاب الأوسط، 116-26، وبخاصة 119-20. وللترجمة الألمانية مع التعليق، انظر: van Ess, *Mu'tazilitische HÍresiographie*, 150ff.
ومع ذلك فإن هذه الشذرات لا تُلقي الضوءَ على ما يُفترض أنه كان انتقادًا أكثر منهجيةً للمنطق الأرسطي.

حدٍّ أن يُسْتَشهد به كناقد رئيس للمنطق من أبي سعيد السيرافي[141] في مناظرته الشهيرة مع متَّى بن يونس، وهي المناظرة التي كانت معروفة لدى ابن تيمية[142]. ومع ذلك فلا يوجد أي دليل يشير إلى أن ابن تيمية كان يعرف عن نقد ابن الشِرشير أكثر من اسم مؤلفه.

في المقابل، كان ابن تيمية على دراية وثيقة بما بدا أنه انتقادات لاذعة ومفصَّلة لمنطق أرسطو، التي كتبها المفكّر الشيعي حسن بن موسى النوبَخْتي (ت بين 300هـ/ 912م و 310هـ/ 922م)[143]. كما يتناول الكتاب الذي يحتوي على ذلك النقد، كتاب الآراء والديانات، كما يوحي عنوانه؛ العديدَ من العقائد والأديان غير الإسلامية أيضًا، مثل عقائد البراهمة والمجوس[144]. ويبدو أن النوبَختي هو مؤلف كتابٍ لم يعد موجودًا، بعنوان: الرد على أهل المنطق[145]، والذي هو، انطلاقًا من العنوان؛ مخصَّصٌ بالكامل لنقض المنطق. ومع ذلك فمن الممكن أن يمثّل هذا العمل الجزءَ المنطقي المستَخرَج من الكتاب الأكبر كتاب الآراء. وإذا كان كذلك فقد اعترف ابن تيمية أنه قرأ العملَ الأخير[146]، وهي الحقيقة التي تجد التأييد في الاقتباسات المتعددة التي قدمها تلميذُه ابن قيم الجوزية[147]. ولكن بخلاف الدَّيْن الواضح للنوبختي فيما يتعلق بنقد عدد المقدمات في القياس المنطقي، الدَّيْن الذي يجد تصريحًا كافيًا في اقتباس مطوَّل في نقد ابن تيمية[148]؛ فليس لدينا أي وسيلة للتأسيس، بعبارة دقيقة؛ لأي

---

(141) التوحيدي، الإمتاع، 124؛ ومقدمة إحسان عبّاس لكتاب ابن حزم: التقريب، 38؛ ومقدمة زيمرمانّ Zimmermann لكتاب *Al-Fiiriibi's Commentary*, pp. cxxii-cxxxiv, وبخاصة cxxiv-cxxv.

(142) الرد على المنطقيين، 178؛ جهد القريحة، 171 (الترجمة، الفقرة (159) الآتية).

(143) الرد على المنطقيين، 331. وانظر أيضًا: Rescher, *Development*, 41؛ والترجمة، الفقرة (282)، الهامش (3) الآتي.

(144) انظر مقدمة ريتر Ritter لكتاب النوبختي: فرق الشيعة، الصفحات من ك ج إلى ك ز.

(145) المرجع السابق، ي ت.

(146) الرد على المنطقيين، 337-9؛ جهد القريحة، 231-2 (الترجمة، الفقرة (282) الآتية).

(147) انظر: النوبختي، فرق الشيعة، الصفحات من (ك ج) إلى (ك ز).

(148) الرد على المنطقيين، 337-9؛ جهد القريحة، 231-2 (الترجمة، الفقرة (282) الآتية).

تأثيرات أخرى، حتى في الوقت الذي يَسْتحضِرُ فيه كتابَ النوبختي. ومع ذلك فإذا كان النوبختي قد أثار انتقاداتٍ أكثر؛ فمن المحتمل جدًّا أن يكون ابن تيمية قد استفاد منها دون الاعتراف بالمصدر. وعلى أي حال، فإن الأدلة المتوفّرة تشير نحو كتاب النوبختي كأقدم نقدٍ معروف لدى ابن تيمية.

لقد قلتُ إن ابن تيمية قد يكون - ولكن ليس بالضرورة - استفاد من الحجج الواردة في كتاب النوبختي، على أساس أن هناك حالةً واحدةً على الأقل كان فيها على دراية بهجومه على المنطق والمنطقيين، إلا أنه قد اختار، مع استثناءات طفيفة؛ ألا يدمجها في نقدها. ولا يمكن العثور على أيٍّ من الحجج الرئيسة التي وضعها النحوي أبو سعيد السيرافي في هجومه الذي شنّه على الفيلسوف المنطقي متى بن يونس في (320هـ/ 932م)[149]؛ لا يمكن العثور عليها في عمل ابن تيمية، وقد كان مثلُ ذلك النقد الذي يركّز على الطبيعة الاصطلاحية للمنطق، وعدم توافقه مع قواعد اللغة العربية[150]؛ مستعمَلًا في كثير من الأحيان في العصور الإسلامية الوسطى؛ فلا يمكن ادعاء أيّ اختصاص له بالانتقاد العنيف من السيرافي. وعلى أي حال، ففي الواقع لقد كان اهتمام ابن تيمية بعلاقة المنطق بالنحو، وغيرها من القضايا المعرفية التي تشكّل العمود الفقري لمناظرة السيرافي-متّى؛ لا يكاد يُذكر.

إن ضآلة المصادر الأولية وتناثُرَها تجعل مهمةَ إثبات أي فَضْلٍ لكتابات المتكلمين الأوائل مهمةً صعبة. لقد ورد أن أبا الحسن الأشعري، مؤسس المذهب الأشعري الكلامي؛ قد كتب: كتاب على أهل المنطق[151]، إلا أن هذا الكتاب، كما قال ريشير Rescher؛ يبدو أنه نقض لبعض العقائد المسيحية التي قدمها بعض المسيحيين وتصادف أنهم من المناطقة[152]. وأيًّا ما كانت

(149) انظر الترجمة، الفقرة (159)، الهامش (1)، الآتي.

(150) انظر على وجه الخصوص: Mahdi, 'Language and Logic', 58-83.

(151) Rescher (*Development*, 41) أدرجه على عُهدة ويليهام سبيتا Wilhelm Spitta.

(152) Rescher, *Development*, 41.

طبيعة الكتاب؛ فلا يحيلُ ابنُ تيمية إلى أي نقدٍ منطقي للأشعري، تمامًا كما لا يذكر على الإطلاق معاصرَ الأشعريِّ المعتزليَّ إبراهيم بن عيّاش، الذي يبدو أنه كتب ضد القياس المنطقي[153]. كما أنه لا يذكر العالِمَ اليهودي يعقوب بن إسحاق القرقساني (كان حيًّا في الربع الثاني من القرن العاشر الميلادي)؛ الذي تبنّى وجهة النظر القائلة إن القياس لا ينتج معرفة جديدة[154]، وهي وجهة النظر التي رأينا أنها مركزية في نقد ابن تيمية. ومع ذلك، فهو على دراية بالكتابات الجدلية للمتكلِّم الأشعري المعروف أبي بكر الباقلاني، وبخاصة كتابه: الدقائق، التي يبدو أنه جادل فيها ضد ميتافيزيقيات الفلاسفة ومنطقهم[155]. ومرة أخرى، فإنه بسبب ضآلة المصادر وتناثرها؛ فإن تحديد الاستعارات المحتملة هاهنا مستحيل في الوقت الحاضر.

قد نشير أيضًا إلى الفتوى المعروفة التي أصدرها ابن الصلاح (ت 643هـ/ 1245م) ضد المنطق[156]. ومن غير الوارد أن يكون ابن تيمية لم يكن على علم بها. ولكن حتى إن سلَّمنا بأنه كان على دراية بها؛ فلا يوجد الكثير من الأمور المشتركة بين كتابه الضخم الذي كُتب على هيئةٍ نقديَّةٍ بحثيَّةٍ دقيقة، والمحتوى الفقهي الموجز والضيق لجوابٍ على سؤال. وأخيرًا يجب أن نلفت الانتباه إلى نقدٍ مُثيرٍ للاهتمام، كتبه أبو النجا الفارِض، غير المعروف تمامًا[157]. وإذا كانت الرسالة مؤرّخةً في وقت أبكر من نهاية القرن السابع/الثالث عشر؛ فثمة احتمال أن يكون ابن تيمية مدينًا لبعض جوانب نقض الفارض للتعريف الذاتي. وفي حين أنه لا يُعثَر على معظم النقد الأخير في عمل ابن تيمية؛ إلا أن هناك تشابهات في موقف كلا الرجليْن المعارض لمفهوم أرسطو عن التعريف التام.

---

(153) ابن النديم، الفهرست، 246.

(154) Van Ess, 'Skepticism', 13.

(155) نقض المنطق، 196.

(156) انظر: ابن الصلاح، الفتاوى، 32، 34–5؛ Goldziher, 'Attitude of Orthodox Islam', 205-6.

(157) انظر مقدمة الفلاطوري الفارسية للنص، في: Mohaghegh and Izutsu, *Collected Texts*, 7-8. وللوقوف على النص: خمسين مسألة في كسر المنطق، 13–60.

وكما قد يكون من الصعب التدليلُ على ديْن محدَّدٍ من المذاهب الكلامية المختلفة؛ فمن غير الممكن أن يكون ابن تيمية قد شنَّ هجوه ضد المنطق من دون الاعتماد على الكتابات الجدلية السابقة للمتكلمين، بمَنْ فيهم أولئك الذين كانوا شيعة، أو معتزلة، أو أشاعرة. فمن المتوقع أن يستمد مادةً من طيف واسع من المدارس الكلامية التي وقفت في معارضةٍ صارخةٍ للتقليد الهلليني للعلم. إلا أن ابن تيمية لم يقتصر على الخطاب الكلامي، بل دخل بيتَ الفلسفة نفسَه، وانتقى بعضًا من حُججه الخاصة والحجج المضادة. كونه كان يقدِّم النظريات الميتافيزيقية للفلاسفة بصورة كافية أو يسيء ذلك؛ هو مسألة تستحق دراسةً مستقلة. غير أنّ ما لا يمكننا التشكيك فيه هو حقيقة أنه كان على دراية كبيرة بكمٍّ كبير من الخطاب الفلسفي. مجرد القراءة الأولية لأعماله تكشف بسهولة أنه كان لديه معرفة مباشرة بكتابات الفارابي وابن سينا وابن رشد والسهروردي وأبي البركات البغدادي ونصير الدين الطوسي وفخر الدين الرازي، على سبيل المثال لا الحصر لبعض الشخصيات الرئيسة[158]. ومن المثير للاهتمام تمامًا أنه قد استمدّ جزءًا كبيرًا من محاجّته ضد المنطق من هذه المصادر.

يمكننا تحديدُ نوعيْن من الموادّ الفلسفية التي جعلت نفسَها مفيدةً لابن تيمية. الأولى، وربما الأقل أهمية: كانت الملاحظات القصيرة نسبيًّا التي أدلى بها هؤلاء الفلاسفة فيما يتعلق بالصعوبات المتأصلة في المذاهب الفلسفية والمنطقية التي يشرحونها. ومن الأمثلة على ذلك اعتراف ابن سينا بصعوبة، إن لم يكن استحالة؛ صياغة التعريفات الحقيقية[159]. ومع ذلك فإن هذه

---

(158) انظر: الترجمة، الفقرات، (18)، (29)، (76)، (88)، (103)، (208)، (281)، الآتية. ناقش لاوست (Laoust *Essai*, 84-6) معرفةَ ابن تيمية للمذاهب الفلسفية، بما في ذلك إلمامه بالرواية الفلسفة حيّ بن يقظان، والكتابات السياسية للفارابي.

(159) ابن سينا، الحدود، 1-7 (الترجمة الفرنسية، 1-6)؛ وللوقوف على نموذجٍ آخر (حول تعريف الشمس) انظر: الترجمة، الفقرات (9)، (والهامش (2) عليها)، (107)، (135)، (148)؛ والغزالي، المعيار، 52.

الاعترافات بالضعف لم تكن لتزوّد ابنَ تيمية بأية ذخيرة كبيرة. أما المصدر الثاني والرئيسي للذخيرة فقد وجده ابن تيمية في انتقادات الفلاسفة لمذاهب بعضهم البعض، أي في اختلاف الفلاسفة، إذا جاز التعبير[160].

وعلى الرغم من أنه ليس من الممكن دائمًا تحديدُ هذا النوع من الاستعارة؛ إلا أننا نستطيع على الأقل إثبات أن كتابات السُّهْرَوَرْدي وأبي البركات البغدادي وفخر الدين الرازي - الكتابات التي استندت على تقليد طويل من التعليم الفلسفي واللاهوتي - قد قدَّمت له بعضَ الانتقادات الأساسية. يمكننا أيضًا أن نذكر، من بين آخرين؛ ابنَ سينا، الذي وجّه انتقاداتٍ معيَّنةً ضدَّ أسلافِه اليونان. إلا أن الاستعارات من السهروردي والبغدادي والرازي كانت أوضحَ بكثير؛ لأن الثلاثة كانوا ينتقدون المذاهب الفلسفية السابقة، وكانت كتاباتُهم معروفةً جدًّا لابن تيمية.

وبعد أن حاولنا، في هوامشنا على الترجمة؛ تحديدَ وتوثيق الحجج التي يدين بها أو قد يكون ابن تيمية مدينًا بها لهؤلاء المفكّرين؛ فسنكتفي هاهنا بالحديث بإيجاز عن السُّهروردي، الذي لم يكن فقط قد انتقد المناطقة الأرسطيين بشدة، ولكنه تبنّى أيضًا بعض النظرياتِ الأساسية في منهجية ابن تيمية عمومًا، وفي نقد المنطق خصوصًا. وعلى الرغم من أن السهروردي كان مخلصًا لأسلافه المشّائين في شرحه لنظرية المنطق في كتابه: منطق التلويحات[161]؛ إلا أنه يقدِّم لنا في كتابه: حكمة الإشراق؛ نقدًا للمشّائين،

---

(160) كان ابن تيمية على اطّلاع تامّ على نقض الفلاسفة لمذاهب بعضهم البعض. انظر: المقطع الكاشف في جهد القريحة، (195) (الترجمة، الفقرة (208) الآتي). يلاحظ لاوس Laoust (*Essai*, 86) أيضًا الخصائصَ نفسَها فيما يتعلق بالميتافيزيقا [المسائل العقدية]، حيث يضرب ابن تيمية الفلاسفةَ بعضَهم ببعضٍ.

(161) السهروردي، منطق التلويحات، 7-8 (في الذاتي والعرضي)، 10 وما بعدها (في الألفاظ الخمسة المفردة) [الكليات الخمس]، 14 وما بعدها (في الحدّ)، 27 وما بعدها (في القضايا)، 46 وما بعدها (في تركيب الحُجج) [القياس]. وعلى المنوال نفسِه كتب اللمحات. انظر: فرحان، "البعث المنطقي"، 76-100.

لدينا أكثر من سبب كي نعتقد أنه كان معروفًا لابن تيمية[162]. ثمة حجّتان على الأقل من بين حجج السهروردي ضد الأرسطيين تستحقّان الذكر: الأولى: نقضه الشديد للتعريف الذاتي، والثانية: هجومه الذي لا هوادة فيه ضد الواقعية الأرسطية والسينوية، وهو الهجوم الذي كان مدفوعًا باسميةٍ صارمة[163]. هذا الموقف الاسمي، الذي يرفض التعريف التامَّ والنظرية الواقعية للكليات؛ يشكِّل القلبَ والروحَ لنقد ابن تيمية. إلا أن اسمية ابن تيمية لم تقتصر على نقدِه للمنطق اليوناني. فإن عشراتٍ من الكتب والفصول التي كتبها في (أو ضد) الكلام والفقه والتصوف، وموضوعات أخرى لا تعدّ ولا تحصى؛ تكشف عن مقاربة اسمية صارمة. وقد يكون من غير المعقول القول إنه يدين باسميته للسهروردي، لاسيما وأن النزعات الاسمية لم تكن شائعة في وسط الكلام السني وأصول الفقه. وبناءً على ذلك، فيجب أن نستنتج أنه في حين أن نقد السهروردي ربما كان مصدرًا لهجوم ابن تيمية على التعريف الذاتي؛ فليس لدينا ما يدعو إلى الاعتقاد، في ضوء السياق الأوسع لخلفية ابن تيمية العلمية والفكرية؛ أنه يدين باسميته الخاصة به للسهروردي، أو لأيِّ سلفٍ مُفردٍ آخر.

وباختصار، وعلى أساس الأدلة الضئيلة المتاحة لنا، نستنتج مبدئيًّا أنّ ابن تيمية مَدينٌ لسلفه اليونانيين والمسلمين. إلا أن درجات التأثير تختلف من مصدر لآخر. فاستدانته من المصادر اليونانية، ولاسيما بالنسبة للريبيين، الذين يبدو أنهم كانوا الأكثر انتقادًا للمنطق من غيرهم؛ لا يمكن تحديدها بسهولة. ربما تتسلل بعض الحجج ضد المنطق اليوناني إلى العرب، كجزء من الخطاب الفلسفي اليوناني. إلا أن مصدر التأثير الأكثر قابلية للتمييز هو الكتابات الجدلية للمتكلمين، الذين وقفوا - مثل ابن تيمية - في وقتٍ سابقٍ دفاعًا عن الإسلام

(162) انظر: الرد على المنطقيين، 40، 125، 140، 148؛ جهد القريحة، 95، 125، 133، 139 (الترجمة، الفقرات (29)، (76)، (88)، (103)، الآتية).

(163) السهروردي، حكمة الإشراق، 17-21. وانظر الآن: Ziai, *Knowledge and Illumination*, 41 ff., 65, وبخاصة 78 ff.

ضد «الهرطقات [البدع] اليونانية». المصدر المهم، إن لم يكن الأهم؛ هو انتقادات الفلاسفة بعضِهم بعضًا. تُشير الأدلة المتوفرة إلى مساهمات السهروردي والبغدادي والرازي كمصدرٍ رئيسٍ لنقد ابن تيمية.

ومن ثَمَّ لا يمثِّلُ نقدُ ابن تيمية إلى حدٍّ كبير ذروةَ تقليدٍ للخطاب المناهض للمنطق باعتباره اختيارًا مبتكرًا وخلّاقًا للحجج الموجودة بالفعل ولكن المتباينة. إنه ليس ذروةَ تقليدٍ لأنه لا يوجد مثل ذلك التقليد المحدد الذي يمكن تعريفه بشكل مقبول من حيث النوع والحركة والاتجاه. ومما لا شكّ فيه أن ابن تيمية قد قارب المشكلة بإطار فكري خاصٍّ به، مستمد من، ومستند على؛ مفاهيمه التجريبية [الحسّية] الخاصة، بشكل مباشر. إن هذا النقدَ مصطبغٌ تمامًا بمنهجية وإبستمولوجيَّةٍ تيميّة خاصة. ما فعله ابن تيمية هو تقديم مجموعة متنوعة من الحجج المقتطفة من مجموعة واسعة من المصادر، والتوفيق بينها في إطاره الخاص بعد أن شذَّبها، أو غيَّرها، أو حوَّلها وفقًا للقالَب الذي يلبي احتياجاته الخاصة. من المؤكد أن مجرد تجميع هذه الحجج لا يرقى لمستوى النقد المتماسك والفعّال الذي قدَّمه ابن تيمية. وبدون إطار نظري قادرٍ على تجميع هذه الحجج معًا في إجمالٍ ذي مغزى ومتسق؛ فإن مجرد جمع الانتقادات من مجموعة واسعة من المصادر لا يمكن بأي حال أن يكون أفضل من مجموعة من المواد الأحفورية التي شكَّلت في الماضي نوعًا غير معروفٍ من الكائنات، ولكنها تشكّل الآن حيوانًا منقرضًا. تمكّن ابن تيمية من التعرف على، وفي الحقيقة من رسْم؛ الصورة التفصيلية للحيوان بينما يستخدم الأحفوريات التي استخرجها من أمثال النوبختي والسهروردي وربما اسكستوس. لا تكمن عبقريةُ ابن تيمية في الحُجج الخاصة التي أوردها، رغم أنه حتى في ذلك كان مثيرًا للإعجاب، ولكنّ عبقريته تكشف عن نفسها في نشره من المادة التي تألّفت من هذه الحجج الخاصة؛ نقدًا كاملًا ومنهجيًّا ومتماسكًا.

ومن قبيل المصادفة المذهلة أن جميع الانتقادات المشتركة بين ابن تيمية واليونانيين تقريبًا هي أيضًا مشتركة، ولو بطريقة أكثر وضوحًا؛ بين ابن تيمية

والفلاسفة الأوروبيين اللاحقين. فبالنظر تُجاهَ مِقْيَاسٍ مُمْتَدٍّ، يتدرَّجُ من النَّقْدِ البِدَائي الذي قدَّمه أرسطو من خيوس وصولًا إلى الحُجَجِ المتقنة والشاملة التي قدَّمها فلاسفة لاحِقُون مثل التجريبيين البريطانيين؛ فيمكن أن يكون ابن تيمية في موقعٍ ملائم في النصف الثاني من هذه السلسلة. تواصلت الهجمات ضد المنطق الأرسطي في الإسلام بعد ابن تيمية، على الرغم من أنها لم تكن تحدث بالطاقة الاستثنائية والنشاط والإبداع الذي أظهره ابن تيمية. ومن ناحية أخرى، ففي الغرب المسيحي، يبدو أن الحركة نحو رفض المنطق اليوناني قد بدأت في وقتٍ ما بعد موت ابن تيمية. ففي الثمانينيات من القرن السادس عشر؛ أيَّد ويليام تيمبل William Temple بحماس؛ آراءَ بيتروس راموس Petrus Ramus (ت 1572م)، الذي دافع في وقت سابق عن أطروحةٍ مفادُها أنَّ مذاهب أرسطو برمتها خاطئة، وأن منطقه مفتعل، ومعقَّد بشكل غير ضروري، ولا يطاق. وأكّد أن المنطق يجب أن يتبع الحركة الطبيعية للفكر[164]. وخلال الفترة نفسِها أنتج فرانسوا سانشيز François Sanchez هجومًا آخر على أرسطو، مع التركيز الخاص على منطقِه القياسي. وكما يقول سانشيز فإن القياس المنطقي الأرسطو لا يؤدي إلى فهم الواقع، وهو مفتعل، ومفرط في الانهماك في الدِّقَّةِ اللفظية[165].

ولم تخلُ انتقاداتُ راموس وسانشيز مِن متابعةٍ في بداية القرن السابع عشر[166]. فعلى سبيل المثال، كتب ديكارت صراحةً:

> لاحظتُ أنه فيما يتعلق بالمنطق؛ فإنَّ أقيِسَتَه وأغلب أساليبه الأخرى تصلح لأن نشرح لغيرنا ما يعرفه المرء بالفعل، أو حتى كما هو الحال في فن لولي Lully•؛ لأن نتحدث أَخْلَاءً ومن غير حُكْمٍ عمَّا لا يعرفه المرء؛ أكثرَ

(164) Quinton, *Francis Bacon*, 11، *Encyclopedia of Philosophy*, vii. 66- 8, s.v. 'Ramus, Peter' (by W. J. Ong).

(165) Butterfield, *Origins*, 110.

(166) Quinton, *Francis Bacon*, 16.

• رايموند لولي، عالم فيلسوف كيماوي رحّالة مبشِّر (1225- 1315م). والمقصود بفن لولي؛ ما يعرف بالفن الكبير، وقد صنعه لولي للتغلُّب على صعوبتين في منطق أرسطو: =

مِنْ تعلُّم أشياء جديدة. وعلى الرغم من أنّه يحتوي على الكثير من التعاليم الصحيحة والجيدة؛ إلا أنه يتخلله العديد من الأشياء الأخرى الضارة أو غير الضرورية[167]•.

وفي وقت لاحق اشتكى العديد من الفلاسفة البريطانيين، منهم جي. اس. مِلْ، وج. كامبل، وتوماس براون؛ من المنطق بشكل عام، والقياس المنطقي على وجه الخصوص[168]. واعتنق التجريبيون الآخرون وجهاتِ نظرٍ مشابِهةً تمامًا لوجهات ابن تيمية فيما يتعلق بتساوي القياس التمثيلي والاستقراء[169]. إن التشابُهاتِ العامَّةَ بين انتقادات هؤلاء الفلاسفة وابن تيمية أوضح كثيرًا من أن نكررها هاهنا.

والمثيرُ تاريخيًّا أن الفلسفة البريطانية، وليس الإسلامية؛ هي التي حملت منهجية ابن تيمية إلى نهايتها المنطقية. المثير للاهتمام ليس فقط التشابه بين النقد التيمي والبريطاني، ولكن التجريبية العميقة الواضحة المشتركة لدى كليهما. كانت التجريبية التي اعتُبرت في الغرب تعبيرًا عن البحث العلمي مفقودةً تمامًا لدى المسلمين. أدرك الغرب قيمةَ التجريبية ونجح في غربلتها من اللاهوت والميتافيزيقا. تمثّلت هذه العملية على أفضل نحوٍ في التحوُّلِ من اللاهوت التجريبي والميتافيزيقية لدى أوكان Occan وإف. بيكون، وبيركلي، إلى التجريبية العلمانية الحديثة لدى ألفريد آير. ومن ناحية أخرى، لم يكن المسلمون قادرين على رؤية أهمية هجوم ابن تيمية المدمّر على المنطق الأرسطي، ناهيك عن

= الأولى: استكشاف المقدمات أو المبادئ اللازمة للوصول إلى نتيجة مبرهنة علمية، والثانية: إيجاد الحد الأوسط إذا وجد الطرفان. انظر: ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة: د. محمود الخضيري، دار الكاتب العربي بالقاهرة، ط2، (1968م)، (128-129)، هامش (2) من تعليقات الدكتور الخضيري. (عمرو).

(167) Descartes, *Discourse on Method*, 14.

• هذه ترجمتي المقترحة للنص الإنجليزي، وليست ترجمة الدكتور الخضيري عن الفرنسية. رأيتُ أنها أوضح. فليقارَن بينهما (عمرو).

(168) Dummett, 'Justification of Deduction'. 300 ff., 305 ff.; *Encyclopedia of Philosophy*, v. 4 - 2, s.v. 'Logic, Traditional' (by A. N. Prior).

(169) Heer, 'Ibn Taymiyah's Empiricism', 113.

الإمكانات غير العادية لمنهجيته التجريبية. وكما يتبيّن من كلٍّ من الخطاب المنطقي والمضاد للمنطق في الإسلام في وقت لاحق؛ لم يكن نقد ابن تيمية ولا نظريته المعرفية والمنهجية موضِعَ تقديرٍ كافٍ من بعده. مثَّل عبد الله الجيلاني[170] الاتجاهَ السائد الذي كانت مهمته تفنيد الاعتراضات الموجَّهة ضد المنطق، ولكنْ بحماسةٍ مبتدئةٍ لطالبٍ شابٍّ يدافع بصبرٍ عن تعاليم أستاذه اللامع. وعلى الجانب الآخر لم يكن هؤلاء الموَالُون لابن تيمية، مثل السيوطي، الذين تابعوا بحماسٍ المسارَ المناهض لأرسطو؛ قادرين إلَّا على إنتاجٍ ضحْلٍ وغيْرِ فعَّالٍ، ولا ينطوي على منهجية أو نظرية محترمة[171]. ففي أعمال السيوطي وأقرانه من رجال الدين؛ فُقِد جوهرُ نقدِ سلفِهم، فضلًا عن منهجيته ونظريته المعرفية.

III - خطاب ابن تيمية

يمكن وصفُ الخطابِ المستعمَل في الفقه الوَضْعيِّ، وأصول الفقه، والكلام، والفلسفة؛ بأنه صوريٌّ للغاية. يتبع الترتيبُ والتصنيفُ للموضوعات والفصول والأقسام والأقسام الفرعية؛ منطقًا معيَّنًا ونظامًا، فتنقسم الموضوعات إلى وَحْداتٍ قابلة للعمل، وكقاعدة عامة فإنه يُتعامَل مع كل وحدة بشكل كامل، قبل الانتقال إلى وحدة أخرى. وفي حين أنه لا يمكن اجتناب تقاطع الاشتغالات؛ فقد كان التكرار نادرًا. ومن المتوقع أن المؤلفين قد استخدموا المصطلحاتِ الخاصةَ بالمجال الذي كانوا يكتبون فيه، وظلَّ استخدامُ المصطلحات والمفاهيم التي تنتمي إلى مجال آخر من مجالات البحث في حدِّه الأدنى. إلقاءُ نظرةٍ على أعمال الجويني المتكلّم، والغزالي الفقيه، والآمدي القاضي، وابن سينا الفيلسوف؛ كافيةٌ لتوضيح هذه النقطة.

(170) انظر كتابه: الرسالة المحيطة، 359-95.

(171) انظر: صون المنطق والكلام. ولم أتمكّن من مراجعة كتابه الآخر: القول المُشرِق في تحريم الاشتِغال بالمنطق.

لم يأتِ رَفْضُ ابن تيمية لهذه النوع من الخطاب بمثابة مفاجأة. لقد كانت مهمته فريدةً من نوعها، ولم تكن البِنْيةُ التقليدية الصورية للأطروحة الكلامية والفلسفية لتساعده. لقد كان هدفُه بسيطًا: ثنْي المسلمين عن الاعتقادات الهرطقية للصوفية والفلاسفة والمتكلمين والشيعة والفِرَق الأخرى. وإذا كانت كتابةُ مصنَّفٍ حول الأمور الإلهية يعتبر عادةً سببًا وجيهًا لرجاء الثواب في الآخرة؛ فقد اعتقد ابن تيمية أن كتابة مصنَّفٍ يكشف بدع أولئك الذين اعتقد أنهم أعداء الإسلام من الراجح أن يثاب عليها مرتيْن[172]. لم تكن هناك حاجةٌ للالتزام بأسلوب العَرْضِ المنظَّم والمرتَّب. فلم يعد تجنُّب التقاطُع والتكرار غير ممكن فقط، بل أصبح ضروريًّا. لم يعد الهدفُ مجردَ نشر العلم وتوضيحه، بل إقناع المؤمنين الذي ضلُّوا طريقَهم. كانت رسالته حينها تهدف إلى الإقناع، إن لم يكن الردع التام.

يفسِّرُ الغرضُ الخاص مِن مهمة ابن تيمية ثلاثَ سماتٍ بارزة لجميع كتاباته. أبرز هذه السمات هو ميله الذي لا يمكن السيطرة عليه نحو الاستطراد. لم يقدِرْ قط أن يقاوم الرغبةَ في الانتقال من قضيةٍ إلى أخرى، وإن كانت ذات صلة؛ قبل تقديم معالجةٍ كاملة للقضيةِ التي بدأ بها. ويبدو أن يفعل ذلك لأنَّ الأولويةَ عنده قد أُعطيت لإظهار نقطةَ ضعفٍ لمذهب أو لآخر، وليس لوَضْعِ أو تطويرِ مذهبٍ خاصٍّ به. فإنَّه، على سبيل المثال، لا يقدِّم في موضعٍ نقاشًا حول الكليّات دون الإسراع في مهاجمة المذاهب الفلسفية والصوفية التي كانت تستند إلى النظرية الواقعية للكليات[173]. وفي حين أنَّ هذا النمط من الخطاب يفي على ما يبدو بالاحتياجات الخاصة له باعتباره ناقدًا ومُصلحًا؛ فإنه قد يترك لدى القارئ الحديث شعورًا بالإحباط. إن الأسلوب الاستطرادي للخطاب التيمي يعني أن معالجةَ قضيةٍ معينةٍ قد لا توجد غالبًا في فصلٍ أو حتى في عملٍ واحد.

---

(172) نستنتج اعتقادَه ذلك، من بين أمورٍ أخرى؛ من رسالته إلى والدته. نقلها أبو زهرة، ابن تيمية، 63-4.

(173) انظر: القسميْن (2)، و(3)، من الجزء (1)، السابق.

يضطر الباحثُ في قضيةٍ واحدةٍ أن يدرس كتابًا بأكمله، إن لم يكن العديد من المواضع والمجلدات الأخرى. ينبغي مراجعةُ حوالي عشرين مصنَّفٍ له من أجل إثبات وجهة نظره حول مشكلة وجود الله، على سبيل المثال[174]. ومن ثَمَّ فنحن محظوظون أن نجد في أطروحةٍ واحدةٍ قائمةً شاملة لما يبدو أنه كل الحجج التي قدمها ابن تيمية ضد المنطق.

السمة الثانية في كتاب ابن تيمية هي التكرار، وهي السمة التي لم تصبح فقط حتميةً لمصاحبتها للاستطراد، بل أصبحت لا غنى عنها في الخطاب الذي يهدف إلى الإقناع والثَّنْي والتجنيد.

السمة المميزة الثالثة لعمله هي عدم التوازن بين النقد الذي تقدَّم به (لماذا «P هو Q» خطأ؟)، والحلول التي قدَّمها كبدائل لما اعتقد أنه خطأ (لماذا « Pهو S» صحيح؟). ففي انشغاله بشنّ هجمات على خصومه؛ أدى استطراده فيما اعتبره القضايا التي ينبغي أن تقدَّم في النقاش لأنها ستمنحه الفوز بنقاطٍ ضد خصومه؛ إلى أنّ ابن تيمية فيما يبدو لم يتمكّن من الاستقرار في مكان واحد حول القضية التي كان يناقشها، وكذلك لم يتمكَّن من إجبار نفسِه على طرح أسئلةٍ قد يجب عليه الجوابُ عليها. ما من شكٍّ أنه قد أبدع كناقدٍ، لكنه لم يكن كاتبًا منظّمًا أو منهجيًّا. لقد فضَّلتُ بأناةٍ التعبيرَ بـ «كاتب» على «مفكِّر»؛ بما أنّ الخطاب المسجّل لا يجب بالضرورة أن يُعتمد عليه لتمثيل الأفكار التي في ذهن المؤلف. وليس لدينا أي دليل على أن ابن تيمية كان مهتمًّا ببناءِ نظامِ المنطق الذي سيحلُّ محلّ نظام المشّائين. لقد اعتقد أن منهجيته ونظريته المعرفية - التي استُمدّت جزئيًّا من العقائد الكلامية والفقهية السائدة آنذاك، ولكنها كانت إلى حدٍّ ليس بالقليل خاصةً به - ترجع إلى السلف. كانت المهمة التي خصَّصها لنفسه هي هدم المنطق، وهذه الحقيقة تُجَلِّي أسلوبَه في الحديثِ بوضوحٍ. ففي حالته لم يكن العَرْضُ المنهجيُّ والكامِلُ لمجموعةٍ من الأفكار موضعَ اهتمامٍ كبير.

---

(174) انظر: .Hallaq, 'Ibn Taymiyya on the Existence of God'

وهكذا يُمكن وصفُ خطاب ابن تيمية أنه مجموعةٌ من الحُجَج التي تهدف في غايتها النهائية إلى تقويض الفرضيات الفلسفية، ومن ثَمَّ الصوفية، التي تتشكَّل وتُسْتَمدُّ من المنطق. هدفت هذه الحججُ إلى خلْق تأثيرٍ إجمالي: فليس ثَمَّ حجةٌ مفردَة في الكتاب يمكن أو كان يُتَوقَّع أن توجِّه رصاصةَ الرحمة إلى المنطق. فقد حشد ابن تيمية ضِّد أكثر الفرضيات المركزية التي أُسِّس عليها هذا الفرعُ المعرفي؛ مجموعةً من الحُجج التي تهدف إلى تأييد وتقوية بعضِها بعضًا. لقد كان يُعتقد أن كلَّ حُجَّة تحمل ثقلًا مستقلًّا، ومن ثم فكلما ازدادت الحججُ التي يجري تقديمُها كلما أصبحت الحُجَّةُ ضدَّ المنطق أقوى[175]. وعندما يستلزِم نقضُ فرضيةٍ ما نقضَ فرضية فرعية فإنه يُقدِّم مجموعةً أخرى من الحُجَج المؤيِّدة. وفي كثير من الأحيان يُخبرنا ابن تيمية أنه سيطرح عددًا معينًا من الاعتراضات على فرضية أو أخرى، ويكون المقصود من مجموع هذه الاعتراضات تشكيلَ ردّه على هذه الفرضية المعيَّنة. وفي أحيانٍ أخرى يدمج في حُجةٍ طويلة واحدةٍ مجموعةً متنوعة من الحُجج الفرعية من أنواع مختلفة تمامًا. ومن ثَمَّ فيمكن أن يُجمَع بين حجّة أساسية وأخرى دينية أو تاريخية[176]. فالفكرة المقصودة أن ابن تيمية حاول باستمرارٍ أن يُحدِث أثرًا تراكميًّا ومُعزِّزًا.

---

(175) حول أهمية التقويَة في الفِكر الإسلامي، مع إشارةٍ خاصّة للفقه؛ انظر: Hallaq, 'Inductive Corroboration', 3-31.

(176) من الممكن تصنيفُ الحُجج بعدة طرق. أحدها بحسب بنيتها المنطقية. ويمكن تصنيفها تصنيفًا آخرَ تبعًا لمحتوى الحجج وليس صورتها. يتجلّى التصنيفُ الأول في كتاب ابن تيمية في الحُجَّة الموضوعية، فبما أنّ النقدَ نفسَه هو نقدٌ موضوعيٌّ فهو يهاجم العباراتِ والافتراضات باعتبارها قضايا تحتوي على أفكار محددة، وتتكوَّن الهجمات نفسُها من أفكارٍ مضادة من النظامِ نفسِه. تنتمي الحججُ السائدة في النقد إلى هذه الفئة. النوع الآخر من الحجج هو الحججِ الدينية. الحجج التي تنتمي إلى هذه الفئة قليلةُ العدد، إلا أنه لا ينبغي الاستخفافُ بوزنها. وتقدَّم باستمرار على أنها حُججٌ فرعية، وليست مكتفيةً بنفسها مُطلقًا. وتكمن أهميتُها في حقيقةِ كونها متجذِّرةً في افتراضاتٍ أوسع تحدِّدُ موقفَ الخصم وتحكم عليه مسبقًا. أحد هذه الافتراضات المركزية هو تفوُّق الحقيقةُ بحسب ما جاءت بها اليهودية والمسيحية، وبشكل خاص الإسلام؛ على تلك التي يحملها غيرُ أتباع الدين، على الرغم من أنّ اليهود والمسيحيين قد أفسدوا أديانهم، إلا أنهم يبقَوْن متفوّقين على أرسطو، الذي لم يكن سوى =

بعد قرنيْن من وفاة ابن تيمية، وجد عبد الرحمن جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ/ 1505م)، وهو عالم مصري شافعي؛ في نقض المنطق لابن تيمية أداةً تخدم غرضَه في الجدل الذي دار حول المؤهِّلات العلمية المطلوبة للفقيه كي يتأهّل لبلوغ رُتبة المجتهد(177). لقد أكّد مجموعةٌ من العلماء، المؤيِّدين للتقاليد المنطقية اليونانية ظاهريًّا(178)؛ أنّ معرفةَ المنطق شرطٌ من الشروط اللازمة لممارسة الاجتهاد(179). وجادل السيوطيُّ، مقتفيًا أثرَ ابن تيمية، أن المنطقَ ليس شرطًا للاجتهاد، على أساس أنه ليس نظامًا معرفيًّا صحيحًا(180).

= رجلٍ ملحد. إلا أنّ أكثر الأديان تفوُّقًا في جلاءِ حقيقته هو الإسلام. كان تفوُّقُ الإسلام حُجَّةً كافيةً ضدَّ المذاهب اليونانية، لو لم تتغلغل هذه المذاهبُ في العلوم الإسلامية. فالحقيقة المحرِجة إلى حدٍّ ما أن أكثرَ مِنْ عددٍ قليل من كبار علماء المسلمين الذين يكتبون في معظم العلوم الإسلامية التقليدية كانوا يلجؤون إلى المنطق اليوناني، مما قلّل بالتأكيد من حُجة ابن تيمية الدينية. قد يُفسِّر ذلك جزئيًّا لماذا لا ينهض هذا النوعُ من الحجة مكتفيًا بنفسه، رغم أنه يتخلل روحَ النقد. أقول "جزئيًّا" لأنّ السببَ الرئيس في اللجوء إلى الحُجة العقلية وغير الدينية (الدليل العقلي) هو الموقف الذي تبنّته الغالبيةُ العُظمى من المفكّرين المسلمين بأنّ أفضلَ سلاحٍ ضد الحجج المنطقية يجب أن تأتيَ من العقل، وليس الوحي، وأن المنطق اليوناني كانَ، في التحليل النهائي؛ نتاجًا للعقل (انظر: الترجمة، الفقرة (210) الآتية).
يمكن تحديدُ أنواعٍ أخرى من الحجج التي لعبت أيضًا دورًا فرعيًّا في النقد. إن محاولةَ الحُجج الشخصية hominem تشويهَ شخصيتَيْ أرسطو وابن سينا ليست سوى مثالٍ واحد. فكان عدم زيارة أرسطو قطُّ «أرضَ الأنبياء»، ومن ثَمَّ عدم اطِّلاعه على تعاليمهم؛ مؤيِّدًا، في خطاب ابن تيمية، لحقيقةِ أنّ منطقَه وميتافيزيقاه كانا باطليْن (انظر: الترجمة، الفقرة (90) الآتية). مزيد من التفصيل حول هذه النقطة في: مفصَّل الاعتقاد، 136. كما جرى تأويلُ انتماء ابن سينا للإسماعيلية أيضًا (المرجع نفسه)، على أنّه الانتماء الذي منعه من الاطلاع على مذاهب وسلوك أهل السنة والجماعة، المهديَّة إلهيًّا.

(177) انظر: الترجمة، الفقرة (1)، الهامش (1)، السابق. وحول مشكلة السيوطي انظر أيضًا: Hallaq, 'Was the Gate of Ijtihad Closed?', 27-8.

(178) ومع ذلك فيمكن العثور على استثناءات. فقد قدَّم الفقيهُ الحنبلي التقليدي ابن قدامة كتابَه في أصول الفقه بمقدمةٍ منطقية، مما يعني ضِمنًا، مثل سلَفِه الغزالي؛ أن المنطق لا غنًى عنه في الفكر الشرعي. انظر: روضة الناظر، 13-30.

(179) لهذا الاشتراط تقليدٌ ثابت في الإسلام. انظر: الترجمة، الفقرتين (1) وهامش (1)، و(160) وهامش (1)، الآتييْن.

(180) على الرغم من استمرار ادعائه أنه كان ماهرًا في هذا الفنّ. نظر: صون المنطق، 1.

إلّا أنّ الاكتفاء بمجرد ردّ هذا الشرط كان سطحيًّا وغير واضحٍ في كِفايته. كان على السيوطيّ أن يسوِّغ ادّعاءَه، وقد فعل ذلك بتأليف رسالتيْن في تفنيد المنطق، وهما: القول المُشرق[181]وصَوْن المنطق[182]. وعلاوةً على ذلك فقد اختصر ردَّ ابن تيمية، ليجعَلَه على ما يبدو أكثرَ قدرة على الوصول إلى الطالب المهتم[183]، بقَصْدِ تقديم الدعم لادِّعائه الخاصّ ضدّ المنطق من خلال النفوذ الجليل لسَلَفِه الحنبلي.

اختصر السيوطيُّ ما يقرب من 138،000 كلمة من الرد على المنطقيين إلى نحو 32،000 كلمة، تحت عنوان «جَهد• القريحة في تجريد النصيحة»، والتي معناها الحرفي: بذل الجهد في اختصار النصيحة، والنصيحة هي عنوان بديل للرد على المنطقيين، وهو «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان»[184]. ويشير التجريد في عنوان الكتاب المختَصَر إلى استخلاص المحتوى المنطقي في الردّ على المنطقيين، وهو الآراء المنطقية، من المحتوى المرتبط بالكامل بالمناقشات الميتافيزيقية. وهذا بالضبط ما فعله السيوطي بنجاح.

وبما أن السيوطي لم يكن مهتمًّا باختصار المحتوى المنطقي للكتاب،

---

(181) العنوان الكامل: القول المُشْرِق في تحريم الاشتِغال بالمنطق. انظر: Brockelmann, *Geschichte*, suppl. ii. 189 (169gg).

(182) نشره علي سامي النشّار عام (1947م)، مع كتاب: جهد القريحة. انظر: قائمة المراجع الآتية.

(183) انظر: الترجمة، الفقرة (14) الآتية.

• يرسم مترجمُنا الكلمة الأولى من عنوان رسالة السيوطي «جَهد» بفتح الجيم. والجَهد بفتح الجيم هو المشقّة، كما في حديث بدء الوحي: «حتى بلغ مني الجهد». والجُهد بالضم هو الوُسع والطاقة، كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَلۡمِزُونَ ٱلۡمُطَّوِّعِينَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهۡدَهُمۡ فَيَسۡخَرُونَ مِنۡهُمۡ﴾ [التوبة: 79]. فإذا كان عنوان الرسالة بالفتح، فمراد السيوطي به: كدُّ القريحة وتعبها في اختصار كتاب ابن تيمية، وإن كان بالضم، فمراد السيوطي به: غاية وُسع القريحة في اختصار كتاب ابن تيمية. وقد أثبتُّ ما أثبته المترجم من رسم الشكْل فوق، ولكنني أثبتُّه بالضم في عنوان الرسالة داخلَ، وذلك أن تفسيره المذكور هنا يدل على الجُهد بالضم أكثر من الفتح. (عمرو).

(184) Brockelmann, *Geschichte*, suppl. ii. 124.

ولكن فقط إزالة التكرار مع أكبر قدرٍ ممكن من المناقشات الميتافيزيقية فيه؛ فإنه لم يُعد صياغة نص ابن تيمية بعباراته الخاصة. وبعبارةٍ أخرى، فليس اختصارُه تفسيريًّا: فببساطةٍ ترك الأجزاء المنطقية سليمةً وحذف الجزء الأكبر من الاستطرادات الميتافيزيقية. وبحذفه قدرًا كبيرًا من التكرار في المناقشة المنطقية؛ نجح السيوطي في خلق تسلْسُلٍ من الأفكار، يفوقُ ذلك الموجود في الردِّ. قد يؤكّد المرء على أن النتيجة الإجمالية لاختصار السيوطي هي نقدٌ أكثر فاعلية للمنطق من النقد الأصلي الذي صاغه ابن تيمية[185].

وعلى الرغم من جهوده المبذولة في اختصار الرد على المنطقيين؛ إلا أن السيوطي كان لا يزال غير قادرٍ على تخليص النص الأصلي من مشكلة التكرار المزعجة، وقد كان على وعيٍ تام بذلك[186]. المشكلة الأخرى ذات الصلة، والتي يبدو أنها أفلتت من اهتمام السيوطي، هي الاستخدام المتكرر لصيغة: «والمقصود هنا»، وهي صيغة يستعملها ابن تيمية للإشارة إلى عودَتِه إلى المناقشة المنطقية بعد فراغِه من تعليق مطوَّل على مسائل أخرى، ميتافيزيقية بصورةٍ رئيسةٍ، وفي حين أنَّ الاستخدام المتكرر للصيغة له ما يبرره في طريقة ابن تيمية الاستطرادية، إلا أنه لم تعد له صلة بالاختصار، الذي يدَّعي، وهو كذلك في الحقيقة، أنّه يحذف جزءًا معتبرًا من المواد التي لا تتضمن سوى القليل من القضايا المنطقية. ومع ذلك، فكل هذه عيوبٌ ثانويةٌ، وينبغي ألا تتنقص من مساهمة السيوطي في تقديم أطروحة أكثر وضوحًا وإيجازًا.

نشر علي سامي النشّار نصَّ جهد القريحة لأول مرة عام (1947م). واعتمد على مخطوطةٍ واحدةٍ عثر عليها في دار الكتب الأزهرية (مجموع 204)، على الرغم من أنه كان على عِلْمٍ بوجود مخطوطةٍ أخرى في مكتبة جامعة ليدن[187]،

---

(185) أعرب آخرون عن آراء مماثلة. انظر: Brunschvig, 'Pour ou contre', 326؛ van Ess, 'Logical Structure', 50.

(186) حول هذه المشكلة، انظر: جهد القريحة، 254 (الترجمة، الفقرة (322) الآتية).

(187) انظر: Voorhoeve, *Handlist*, 2.48-9، ومقدمة النشّار على نشرة (1974م) من كتاب: =

وهي النسخة الأخرى الوحيدة التي كان معروفًا أنها موجودة[188]. وبعد عامين (1949م) نشر عبد الصمد الكتبي النسخة الكاملة من الرد على المنطقيين في بومباي معتمدًا على مخطوطة فريدة موجودة في خزانة الكتب الآصفية (كلام 219) في حيدر آباد[189]. وبحسب ما ورد على المخطوطة من توقيع، فقد جُلِبت من اليمن إلى الهند منذ أكثر من قرن على يد نوّاب صديق حسن خان (ت: 1307هـ/ 1889م) حيث كانت بحوزة الأئمة الزيديين[190]. سعى الكتبي الذي وجد الكثيرَ من الصعوبات في مخطوطة الآصفية إلى الاستعانة بمساعدة طبعة النشّار، التي اعترف الكتبي أنه استفاد منها[191]. وكان ذلك ممكنًا لأن السيوطي لا يغيّر أو يعيدُ صياغةَ عباراتِ ابن تيمية. ومن ثَمَّ يمكن لإحدى المخطوطتين أن تبيِّن الأخرى بشكل كبيرٍ فيما يتعلّق بجزء كبير من الموضوع المنطقي. إلا أنّ النشّار لم يستفد في تحقيقه من مخطوطة حيدر آباد التامة. لكنّ الطبعة اللاحقة لعبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد قد فعلت. فقد أعاد هذا الأخيرُ طباعةَ تحقيق النشّار عام (1961م) في الرباط كجزء من المجلد التاسع من مجموعة أعمال ابن تيمية المكوّنة من سبعة وثلاثين مجلدًا[192]. لم يهتمّ المحقّقان بإخبارنا بأي شيءٍ أكثر من كون العمل يستند إلى نص مطبوعٍ من قبل[193]، ولا يخبراننا بتصحيحات المخطوطة التي اعتمداها وأُسَسَ هذه التصحيحات. ومع ذلك فإن لدينا سببيْن وجيهيْن للقول بأن الطبعة التي اعتمدا

= صون المنطق وجهد القريحة، (ص: ز)؛ والمنقولة في نشرة سعاد عبد الرازق للكتاب نفسِه، 17؛ ومصطفى عبد الرازق، فيلسوف العرب، 124؛ وأعلن جولدتسيهر أيضًا عن وجود هذه المخطوطة في مقاله: 'Stellung der alten islamischen Orthodoxie'، الذي نُشر في وقت مبكر عام (1916م) (الترجمة الإنجليزية: 'Attitude of Orthodox Islam', 207).

(188) انظر: Brockelmann, *Geschichte*, suppl. ii. 124 (no. 93).

(189) انظر: المصدر السابق؛ ومقدمة المحقق لكتاب: الرد على المنطقيين، (ص: ز-م).

(190) انظر تصدير سليمان الندوي لكتاب الرد على المنطقيين، (ص: ق).

(191) انظر مقدمته لكتاب الرد على المنطقيين، ص: س.

(192) بعنوان: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية.

(193) انظر مقدمة المجلد الأول، من مجموع الفتاوى، ص: م.

عليها كانت للنشّار وأن التصحيحات التي أجروها كانت مبنية على طبعة بومباي. أولًا: أنه لا تُعرف طبعاتٌ أخرى منشورة عام (1961م) أو قبلها سوى النشّار والكتبي. كما نالت هاتان الطبعتان سمعةً طيبة وقَبولًا لدى العلماء في الشرق الأوسط. وحتى إن افترضنا ما ليس محتَملًا، أي أنه ربما كانت هناك طبعات أخرى، فإنَّ لجوءَ المحقق إلى طبعاتٍ أخرى أقلَّ شهرةٍ أو لم تَلْقَ رواجًا لم يكن ليعتبر حكيمًا. ثانيًا: تلتزم طبعة الرباط في بعض الأحيان بالأخطاء نفسِها الموجودة في طبعة النشّار، وذلك في الأخطاء الخاصة بتحقيق النشار، والتي لا يمكن العثور عليها في الكتاب الكامل غير المختصر، ولا في مخطوطة ليدن[194].

ومنذ عام (1961م) أعيد تحقيق كلٍّ من الجهد والرد مرةً أخرى. فقد نُشر الأخير عام (1977م) في مجلدين[195]، لم أتمكن من الحصول إلا على المجلد الأول منهما. ولا يبدو أن هذه الطبعة، التي اعتمدت أيضًا على مخطوطة المكتبة الآصفية الفريدة؛ قد حقّقت المزيد من التقدُّم عن تلك التي طُبعت عام (1949م). ولكن الأكثر تعلُّقًا باهتمامنا هي طبعة الجهد التي طُبعت في القاهرة عام (1970م)، والتي حقّقها سعاد عبد الرازق، والنشّار نفسه بحسب ما هو مُفترَض[196]. وفي واقع الأمر لم يشارك النشّار بأي جهد مشترك مع سعاد عبد الرازق بعد أن زوَّدها بطبعة عام (1947م)، والتي استخدمَتْها، على ما يبدو،

(194) انظر على سبيل المثال: طبعة الرباط، 121 (سطر 12) في: «إنما ذلك في المثال الذي يحصل به...»، فقد حُذِف حرف النفي «لا» [قبل الفعل «يحصل»] تبعًا لنشرة النشَّار، 235 (سطر 7–8). وفي مخطوطة ليدن، ورقة 144 (سطر 22)، وفي نشرة بومباي لكتاب الرد على المنطقيين، 121، أُثبِت حرف النفي «لا». يمكن العثور على حذفٍ أكثر وضوحًا في صفحة 140 (سطر 1) في طبعة الرباط، وصفحة 251 (سطر 3) في نشرة النشَّار. فقد حُذِف ما يُقارِب السطرين من كلا النصيْن، وهما ثابتان في مخطوطة ليدن والرد على المنطقيين.

(195) حققها محمد عبد الستار نصّار، وعماد خفاجي.

(196) نُشر مع: صون المنطق والكلام عن فنَّي المنطق والكلام، عن دار النصر للطباعة. أنا مدينٌ للبروفيسور آرون زيسو Aron Zysow بتزويدي بنسخةٍ من هذه الطبعة.

كنقطة انطلاق. وتمثّلت مساهمتها في مقابلة طبعة النشّار مع كلٍّ من المخطوطة الأصلية في دار الكتب الأزهرية ونشرة بومباي للعمل الكامل. علاوة على ذلك، فقد أعادتْ تفقيرَ نصّ النشّار في فقرات أصغر، حيث كان تفقير هذا الأخير مُرهقًا حقًّا. ولسوء الحظّ يمكن القول إن عبد الرازق قد فشلت تمامًا في تزويدنا بنسخةٍ موثوق بها. ليس فقط لأنها لا تُشير بأية ملاحظةٍ إلى مخطوطة ليدن، ولكن لأنّ عملها مُفعمٌ بخيبةِ أملِ التصحيفات الطباعية والأخطاء.

فيما يتعلّق بالترجمة فقد استخدمتُ نشرةَ الرباط لأنها أثبتت تفوُّقًا على نشرة النشّار، وبالتأكيد على نشرة عبد الرازق. وقد أشرت باستمرار إلى مخطوطة ليدن[197]، بالإضافة إلى نشرة بومباي، في مقابلة نشرتنا الحالية، ومع ذلك فلم تُهمَل نشرة النشّار بالكلية. حُذِفت مقدمة السيوطي للاختصار، (الفقرة 1-2) في طبعة الرباط، لكنني استعدتُها بالرجوع إلى نشرة النشّار ومخطوطة ليدن. كما حُذِفت خاتمة السيوطي، والتي استرددتُها أيضًا من المصدريْن نفسيْهما. وبصرف النظر عن هاتين الإضافتين، فقد أشرت إلى جميع التصحيحات، وكذلك مصادر هذه التصحيحات في نهاية هذا الكتاب (انظر: تصحيحات النص العربي)•.

جرى تغيير تفقير نصّ الرباط إلى حدٍّ كبير. أعدْتُ ترتيبَ النص في الترجمة إلى فقرات مرقمة متسلسلة (1- 323). تعرِض قائمة الفقرات في نهاية الكتاب مقابلةَ أرقام الصفحات والأسطر المناظِرَة في نشرة الرباط عام (1961م)، ونشرة بومباي عام (1949م) الكاملة، بالإضافة إلى رقم الورقة والسطر في مخطوطة ليدن.

---

(197) انظر: Voorhoeve, *Handlist*, 248-9. تتكوَّن المخطوطة Or. 474 (20) في مكتبة جامعة ليدن) من 69 ورقة، يحتوي كلٌّ منها على (31) سطرًا، بمعدل (15) كلمة في السطر. انتهى نسخُ المخطوطة في الثالث من رمضان (987هـ) (22 أكتوبر 1579م) على يد شخص يسمَّى علي بن علي البوصيري الأزهري الشافعي.

• كما أشرتُ في المقدمة: فقد وزَّعت هذه الفروق والتصحيحات وأثبتها في مواضعها من الكتاب بعلامة خاصة، لأن هذا أنفع لقارئ النص العربي في فهم النص ومعرفة الفروق. ثم أرفقتُ قائمة بهذه التصحيحات في ملحقٍ آخرَ الكتاب كما فعل المؤلف. (عمرو).

لقد انحرفتُ جزئيًّا أيضًا عن تقسيم ابن تيمية للنص إلى فصول (جمع، والمفرد فصل). أبقيتُ على جميع الفصول التي تشير إلى فصول نقض الافتراضات المنطقية الأربعة الرئيسة (انظر عناوين الفقرات: 6، 17، 41، 230). أما بقية الفصول الثلاثة، فقد أدرجها ابن تيمية تحت الفصل الثالث، أي النقطة الثالثة [من الافتراضات المنطقية الأربعة]. ومن الواضح أن المقصود هو أقسام أو فروع فرعية وليس فصولًا مستقلة. فبما أن الموضوع تحت كل قسم من هذه الأقسام لا يتعلق بقضية مفردة مستقلة بذاتها، فقد حذفت العناوينَ الثلاثة الفرعية بالكامل. وقد سقطت هذه العناوين في الترجمة في بداية الفقرات (119، 137، 211) على التوالي.

تمثّل الكلمات الموجودة بين معقوفين•؛ عمليات الإدراج الخاصة بي، والتي وجدتُها في بعض الأحيان ضرورية لأجل تقديم النص بشكلٍ أفضل. تُستخدَم الأقواس، كقاعدة عامة؛ للمصطلحات العربية المعادلة في نص ابن تيمية. وتكون الأقواسُ في حالات نادرة بمثابة علامات ترقيم للحصر.

وبالنسبة للآيات القرآنية الواردة في النص؛ فقد اعتمدتُ في أغلب الأحيان على ترجمة كلٍّ من آربري Arberry، وبيكثال Pickthall. وفي بعض الأحيان استخدمتُ توليفةً من هذين العملين الأنيقين، وأجريت تغييراتٍ طفيفة في أحيان

• ينبغي توضيح أن هذا خاص بالنص المترجم، وإلا ففي النص العربي الذي لدينا لم نلجأ للإضافة في النص بين معقوفتين «[]» إلا مواضع يسيرة من التي وضعها مترجمنا لإضافة بعض أسماء الأعلام كالغزالي والبغدادي والباقلاني ونحو ذلك مع كناهم، إذ وجدنا ذلك مفيدًا للقارئ. وكذلك قد أضفنا بعض الفروق والتصحيحات من النشرتين والمخطوط بين معقوفتين في بعض الأحيان ونبهّنا على ذلك في موضعه. وكذاك ما اعتبرته ضروريًّا في قراءة النص، ونبهت عليه في موضعه، وهو شيء يسير لا تصح قراءة النص من دونه. وما سوى ذلك فلم أثبت أيّ عبارات تفسيرية أو شارحة داخل متن النص.
أما في الحواشي فقد أضفت لبعض هوامش مترجمنا توضيحات بين معقوفتين، وهذا جارٍ وفق خطتي في أن ما بين المعقوفتين في سائر الكتاب هو من كلامي لا من كلام المؤلف. (عمرو).

أخرى من أجل التعبير بدقةٍ عن المعنى المقصود. ومع ذلك فقد كنت أرى في حالات قليلة أنه من الضروري أن أقدّم ترجمتي الخاصة.

وأخيرًا، يجب الإشارة إلى أنني حاولتُ توثيقَ كل الحجج التي استشهد بها ابن تيمية ويضيفها إلى أسماء معينة من فلاسفة ومتكلمين وصوفية وغيرهم. وحين يخبرنا ابن تيمية أن المتكلمين أو الفلاسفة يقولون قولًا معينًّا، من غير تسمية أي مفكّر على وجه الخصوص؛ فقد قدّمت إشارةً إلى المناقشة في الأعمال المعتمدة في هذا المجال. على سبيل المثال، بالنسبة للمذاهب الميتافيزيقية والمنطقية؛ أحَلْتُ القارئَ على العلماء المعتبرين، مثل ابن سينا والفارابي والغزالي وابن رشد والطوسي وفخر الدين الرازي وابن ملكا. وحين يشير ابن تيمية إلى مذهب منطقي، فقد حاولتُ أيضًا، قدر استطاعتي؛ أن أشير إلى مدى التزام مؤلفنا بنقل هذا المبدأ. (ومن المأمول أن يصبح واضحًا في سياق التعليق على النصّ أن ابن تيمية قد بالغ في بعض الأحيان بخصوص ادعاءات المنطقيين). ولكنني لم أصنعَ الشيءَ نفسَه في حالة المذاهب الميتافيزيقية أو الكلامية، حيث لا تُعتَبر الميتافيزيقا والكلام في لُبِّ الأطروحة التي اختصرها السيوطي.

جُهْد القريحَةِ

في تَجْريدِ النَّصيحَةِ

وهو مختصر: نَصيحةُ أهْلِ الإيمانِ في الردِّ على مَنْطِقِ اليُونَانِ

لشيخ الإسلام ابن تيمية (728هـ)

اختصره

الحافظ جلال الدين السيوطي (909هـ)

بسم الله الرحمن الرحيم

1- الحمدُ للهِ الذي أرْسَلَ الرُّسُلَ الكِرَامَ بالشرائِعِ المطهَّرة، والسَّلامُ على سيِّدِنا محمَّدٍ المؤيَّدِ بالمعْجِزَاتِ الواضِحَةِ النيِّرة، وعلى آلِه وأصحابِه الطيبين الخَيِّرَةِ، وبَعْدُ:

فما زال النَّاسُ قديمًا وحديثًا يعيبون من المنطق ويذمُّونه، ويؤلفون الكتبَ في ذمِّه وإبطال قواعده ونقضها وبيان فسادها، وآخِرُ مَنْ صنّف في ذلك شيخُ الإسلام أحد المجتهدين[1] تقي الدين ابن تيمية، فله في ذلك كتابان، أحدهما صغيرٌ[2] ولم أقف عليه، والآخر مجلد في عشرين كرّاسًا، سمّاه: «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان»[3]، وقد أردت تلخيصَه في كراريسَ قليلةٍ تقريبًا على الطُّلَّابِ، وتَسْهيلًا على أُولي الأَلْبَابِ، فشَرَعْتُ في ذلك وسمَّيتُه:

---

(1) المفرد: مجتهد. وهو عالم ديني مؤهَّل للاضطلاع بالاجتهاد، أي النظر الفقهي بالاستناد إلى القرآن والسنة والإجماع، من أجل الوصول إلى الأحكام الشرعية (الأحكام) للحالات التي لم يتوصَّل إلى حكمها بعدُ. وعكسه: المقلِّد. وهو الذي يتبع الأحكام الشرعية للمجتهدين دون نظر فقهيّ مستقلّ، ويحتل المجتهد مرتبة عاليةً في التسلسل الهرمي للتخصص الفقهي. للمزيد حول المعنى الفني للاجتهاد، انظر: التهانوي، الكشَّاف، 1، 198-9، تحت ذلك المصطلح.

(2) كتب ابن تيمية العديد من المصنّفات القصيرة في نقض المنطق اليوناني، ومعظمها منشور مع اختصار السيوطي في المجلد التاسع من مجموع فتاوى ابن تيمية. ومع ذلك فإن أطول هذه الأطروحات لا يتجاوز بضع صفحات. فيجب أن تكون إشارة السيوطي لكتاب: نقض المنطق، الذي على الرغم من عنوانه؛ فإنه لم يكرّس سوى أربعين صفحة (من أصل 211) للنقض الحقيقي للمنطق. والباقي في الغالب هو هجوم كَلَامِي موجَّه ضد الفلاسفة، وعلماء الكلام، وجماعات أخرى. انظر أيضًا: ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان، 2، 250، حيث يلاحظ أن ابن تيمية كتب مصنفين في نقض المنطق اليوناني.

(3) هو نفسه: الرد على المنطقيين. انظر: Brockelmann, *Geschichte*, suppl. ii. 124.، وانظر: المقدمة الجزء (5)، السابق.

«جُهْدَ القريحَةِ في تَجْرِيدِ النَّصِيحَةِ»[4]، واللهُ الهادي للصواب.

2- قال شيخُ الإسلامِ أحَدُ المجتهدين تقيُّ الدينِ ابْنُ تيميَّةَ في صَدْرِ كِتَابِهِ الذي سمَّاه «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان»:

أما بعد:

3- فإني كنتُ دائمًا أعلم أنّ المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي، ولا ينتفع به البليد، ولكن كنتُ أحسب أنّ قضاياه صادقة[1] لِما رأينا من صدق كثيرٍ منها، ثم تبيّن لي بعد ذلك خطأُ طائفةٍ من قضاياه، وكتبتُ في ذلك شيئًا. ولما كنتُ بالإسكندرية اجتمع بي من رأيتُه يعظِّم المتفلسفةَ[2] بالتهويل والتقليد، فذكرتُ له بعضَ ما يستحقونه من التجهيل والتضليل، واقتضى ذلك أني كتبتُ في قعدةٍ بين الظهر والعصر من الكلام على المنطق ما علَّقتُه الساعة[3].

ولم يكن ذلك من هِمَّتي، لأن همَّتي كانت فيما كتبتُه عليهم في الإلهيات، وتبيَّن لي أنّ كثيرًا مما ذكروه في المنطق هو من أصول فساد قولِهم في

(4) انظر: المقدمة الجزء (5)، السابق.

(1) راجع: مفصَّل الاعتقاد، 27، حيث يخبرنا ابن تيمية أنه كان على وعيٍ في سنوات مراهقته بالطبيعة الإشكالية للمنطق اليوناني.

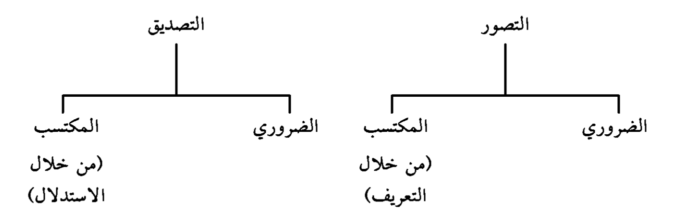
(2) مصطلح المتفلسفة ليس هو مصطلح الفلاسفة الشائع، بل هو المتفلسفة، ولهذا الأخير دلالة على الفلاسفة الزائفين. وفي كثير من السياقات يستعمل ابن تيمية المصطلحين، في هذه الرسالة وغيرها، ولا يمكننا أن نلاحظ أي اختلاف في استخدامهما الدلالي. تتفق تلك الحقيقةُ مع رأي ابن تيمية أن الفلاسفة لا يمتلكون الحكمة الحقيقية، فالفلسفة كفلسفة؛ باطلة، وأولئك الذين يجعلون شُغلَهم في دراستها هم فلاسفة زائفون، سواء أكانوا يُدعَوْن فلاسفة أم متفلسفة: فليس ثَمَّ حاجة ببساطة للاحتفاظ بمصطلح فلاسفة لأية دلالة خاصة؛ لأنه لا يوجد فلاسفة مهديُّون للحق (انظر على سبيل المثال: ابن تيمية، توحيد الألوهية، 47؛ المؤلف نفسه، مفصل الاعتقاد، 51 (سطر 9-10)؛ المؤلف نفسه، تفصيل الإجمال، 55، 61). ويجادل ت. ميشيل T. Michel في مقالته 'Ibn Taymiyya's Critique of Falsafa' (p. 4) أن ابن تيمية يحتفظ عادة بمصطلح المتفلسفة للسهروردي وفلاسفة مدرسة الإشراق. لا تدعم القراءةُ الواسعة لكتابات ابن تيمية هذا الرأي.

(3) في: الرد، (ص. 3، 1-13)، يشير ابن تيمية أنه أتمَّ العملَ في جلسات لاحقة.

الإلهيات، مثل ما ذكروه من تركيب الماهيات من الصفات التي سمّوها ذاتيات، وما ذكروه من حَصْر طُرُق العلمِ فيما ذكروه من الحُدُودِ والأَقْيِسَةِ البُرْهانِيَّاتِ، بل ما ذكرُوه من الحُدُودِ التي بها تُعرَف التصوُّراتُ، بل ما ذكرُوه من صُوَر القياسِ وموادِّه اليقينيَّاتِ[4].

---

(4) بدءًا من القرن الرابع/ العاشر؛ افتُتحت كتب المنطق العربي بشرح لمصطلحي (التصوُّر) و(التصديق)، وكلاهما مرتبطٌ عضويًّا بمصطلحات أخرى، مثل: التعريف (الحدّ)، و(الماهية)، و(الذات)، و(القياس البرهاني). تحصل المعرفة، التي تحصيلُها هو المهمة الرئيسة للمنطق؛ في العقل، إما على (1) شكل تصوُّرات [مفاهيم] مفردة، والتي تدلّ على الصفة الأساسية لشيء ما، مثل مفاهيم "الروح"، و"الجسد"، أو على (2) شكل تصديقات [أحكام]، مثل "العالم مخلوق". وتستلزم التصديقاتُ تشكُّلَ التصوراتِ في العقل؛ لأنه إذا لم تُدرك "العالم" و"مخلوق" بشكل مفرد؛ فإنه لا يمكن أن يتصوّر العقل "العالم مخلوق". والتصورات والتصديقات إما ضرورية أو مكتسبة، فـ "الشيء" و"الموجود" هي، على سبيل المثال؛ تصورات ضرورية؛ لأنها معروفة دون تأمل. وذلك بخلاف "الروح" أو "الملَك"، على سبيل المثال؛ فهي مفاهيم مكتسبة لأن ذواتها لا تتبع الإدراك المباشر؛ فإن الوجود يملك ذاتًا يجبر العقل على إدراكه من دون استدلال. ومن ناحية أخرى؛ فإن التصديق الضروري سيضطر العقلَ بالطريقة نفسِها التي للتصور الضروري. فكون الرقم "اثنين أكبر من واحد"، أو أن "الأشياء المساوية لشيء واحد؛ هي متساوية في أنفسها"، أو أن "الأشياء إما صحيحة أو خاطئة" (قانون الوسط المرفوع)؛ هي أمثلة على التصديق الضروري. ويُقال أيضًا إن (الحِسِيَّات) تنتمي إلى هذه الفئة من التصديقات. ويتوصّل إلى جميع التصديقات المكتسبة عن طريق الاستدلالات. بدءًا من القياس المنطقي إلى قياس التمثيل [الفقهي]. ومن ثَمَّ ففي حين أن التصورات الضرورية والتصديقات الضرورية بدهية لا تحتاج إلى الاستدلال، والتصديقات المكتسبة تستلزم استخدام الاستدلال؛ فإنه يمكن اكتساب التصورات المكتسبة فقط من خلال التعريفات (الحدود، المفرد: الحد).



يستلزم كلٌّ من الاستدلالات والتعريفات معرفةً موجودةً في العقل، دون أن يؤدّي ذلك =

4- فأراد بعض الناس أن يكتبَ ما علقتُه إذ ذاك من الكلام عليهم في المنطق، فأذِنتُ في ذلك؛ لأنه يفتح باب معرفة الحق، وإن كان ما فُتح من باب الردِّ عليهم يحتمِل أضعافَ ما علقتُه.

5- فاعلم أنهم بنوْا المنطقَ على الكلامِ في الحدِّ ونوعه، والقياسِ البرهاني ونوعِه. قالوا: لأنَّ العلمَ إمّا تصوُّرٌ وإما تصديقٌ، فالطريق الذي يُنال به التصورُ هو الحدُّ، والطريق الذي يُنال به التصديقُ هو القياس.

فنقول:

الكلام في أربع مقامات: مقاميْن سالبين، ومقامين مُوجِبيْن.

= إلى تسلسلٍ لا نهائي؛ لأن هذه المعرفة يجب أن ترتكز في التحليل النهائي على معرفة قبلية مركوزة في غريزة الفِكْر (غريزة العقل). وبما أن التصديقات المكتسبة قد تستلزم مسبقًا معرفةً بالتصورات المكتسبة؛ فيجب أن تُصاغ هذه الأخيرة من خلال التعريف، أي (القول) الذي يعرّف العقلَ ماهيةَ الشيء. ولصياغة القول عن الماهية، يجب تحديد (الجنس) و(الفصل)، وكلاهما (ذاتي). والذاتي هو (مقوّم للماهية)، وليس بالضرورة ما لا يمكن فصله عن الشيء؛ لأنه قد تكون هناك صفات غير ذاتية وهي أيضًا لا يمكن فصلُها (لا تفارِق)؛ فعلى سبيل المثال: «الضاحكية» صفة لا يمكن فصلها عن الإنسان، ولكنها لا تشكِّل، أو تشارك؛ في ماهيته. لا يمكن فهم (موضوع) دون الذاتي، ومن ثَمَّ يجب أولًا أن يُفهم الذاتيُّ لهذا الموضوع ليصبح حاضرًا في العقل. فمن أجل فهم "الإنسانية" ما هي؛ يجب على المرء أن يفهم "الحيوانية"؛ لأنها صفة ذاتية لا يمكن أن يوجد مفهوم الإنسانية من دونها، ومن ثَمَّ أن يُفهَم. وعلاوة على ذلك فإن الذاتي، بمعنًى ما؛ يستلزم الموضوع، كما تستلزم الإنسانيةُ الحيوانية. وهذا يعني أنه لكي تكون الإنسانية موجودةً يجب أن تكون الحيوانية موجودة أولًا، ولكن لا يجب أن تكون ثَمَّ ضاحكية؛ لأن الإنسانية يجب أن تكون موجودة كشرط سابق للضاحكيّة. ولكن الأهم من ذلك أن الذاتي لا يخضع للتفسير السببي [لا يُعَلَّل]: أي أن السؤال: «ما الذي يجعل الإنسانَ حيوانًا؟» غير قابل للإجابة حيث لا علّة له [خارجة عن علة الذات] تجعله كذلك. ولأنها إذا وُجِدت؛ فسيكون من المتصوَّر أنّ تلك العلة يمكن أن تجعل إنسانًا ليس بحيوان. للمزيد حول المعاني الفنية لهذه المصطلحات، انظر ما يلي: ابن سينا، النجاة، 43، 46-7، 69 وما بعدها؛ المؤلف نفسه، الحدود، 10؛ الغزالي، المقاصد، 33-6، 44-6، 66 وما بعدها؛ الكاتبي، الرسالة الشمسية، مع الرازي، التحرير، 7-27، 46 وما بعدها؛ الإيجي، شرح الغرة، 122 وما بعدها؛ Wolfson, 'The Terms *Tasawwur* and *Tasdiq*', 114-28; Jadaane, *L'Influence du stoicisme*, 115-17; Black, *Logic*, 71-8.

فالأولان: أحدهما: في قولهم: إنَّ التصوّرَ المطلوبَ لا يُنال إلّا بالحد[1].

والثاني: أنَّ التصديقَ المطلوبَ لا يُنالُ إلا بالقياس[2].

والآخران: في أنّ الحدَّ يُفيدُ العلمَ بالتصوُّراتِ[3]، وأنَّ القياسَ أو البرهانَ الموصوفَ يُفيدُ العِلْمَ بالتصديقاتِ[4].

المقام الأول•

6- في قولهم: «إن التصوُّرَ لا يُنال إلا بالحدِّ»[1]. والكلام عليه من وجوه:

الأول: لا ريب أنَّ النافيَ عليه الدليلُ كالمثبِت، والقضيةُ - سلبيةً أو إيجابيةً - إذا لم تكن بديهية؛ لابد لها من دليل، وأما السلب بلا علمٍ؛ فهو قولٌ بلا علم. فقولهم: لا تحصل التصورات إلا بالحدّ؛ قضية سالبة وليست بديهية، فمن أين لهم ذلك؟ وإذا كان هذا قولًا بلا علمٍ، وهو أولُ ما أسَّسوه؛ فكيف يكون القول بلا علمٍ أساسًا لميزان العلم ولما يزعمون أنها آلة قانونية تعصمُ مراعاتُها الذهنَ عن أن يزلَّ في فِكره[2]؟

---

(1) انظر الفقرة: 6، هامش 1، الآتي.

(2) انظر الفقرة: 41، هامش 2، الآتي.

(3) انظر الفقرة: 17، هامش 1، الآتي.

(4) انظر الفقرة: 230، هامش 1، الآتي.

• [قلت: يغيّرها مترجمنا الإنجليزي إلى (الفصل الأول). (عمرو)].

(1) راجع: ابن سينا، النجاة، 43: «والتصوُّر... يُكتسب بالحدّ وما يجري مجراه». وفي كتابه الإشارات يشرح أنّ ما «يجري مجرى الحد» هو «الرَّسْم ونحوه». وما يعنيه بقوله: «ونحوه» هو الوصف الذي يستعمل صفات عرضية وليست ذاتية في تكوين تصورٍ لشيءٍ ما. انظر: الطوسي، شرح الإشارات، 1/ 184-5؛ والرازي، تحرير، 24 وما بعدها. ففقط من خلال الحدّ يمكن تعريفُ (حدُّ) جوهرِ (ذاتِ) موضوعٍ ما. وهكذا يضع الغزالي المسألةَ باختصار (المقاصد 34) حيث يقرّ بأن الحدّ الذاتي هو الوسيلة الوحيدة لتكوين التصوّر.

(2) انظر: ابن سينا، الإشارات، 1/ 176 وما بعدها (الترجمة الإنجليزية، 47-8؛ والطوسي، شرح الإشارات، 1/ 167-9؛ الخبيصي، شرح، 8-9.

7- **الثاني**: أن يُقال: الحد يراد به نفس المحدود، وليس مرادهم هنا. ويراد به القولُ الدال على ماهية المحدود[1]، وهو مرادهم هنا. فيقال: إذا كان الحدُّ قولَ الحادّ، فالحادُّ إما أن يكون عرف المحدودَ بحدٍّ أو بغير حد، فإن كان الأول فالكلام في الحد الثاني كالكلام في الأول، وهو مستلزم للدور أو التسلسل[2]. وإن كان الثاني؛ بطل سلبُهم، وهو قولهم: إنه لا يُعرف إلا بالحد.

8- **الثالث**: أن الأُممَ جميعَهم من أهل العلوم والمقالات، وأهل الأعمال والصناعات؛ يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها، ويحقّقون ما يعانونه من العلوم والأعمال من غير تكلُّمٍ بحدٍّ، ولا نجد أحدًا من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود: لا أئمة الفقه، ولا النحو، ولا الطب، ولا الحساب، ولا أهل الصناعات، مع أنهم يتصوَّرون مفرداتِ عِلْمهم، فعُلِم استغناءُ التصوُّرِ عن هذه الحدود.

9- **الرابع**: إلى الساعة لا يُعلم للناس حدٌّ مستقيم على أصلهم، بل أظهر الأشياء «الإنسانُ» وحدُّه «الحيوانُ الناطق»؛ عليه الاعتراضات المشهورة[1].

---

(1) الغزالي، المقاصد، 50؛ الجرجاني، التعريفات، 73، تحت مادة: حد. Aristotle, *Analytica Posteriora*, 92b26-94a19; idem, *Topica*, 101b19-I02a 5, 103b15. وانظر أيضًا: الفقرة 3، الهامش 4 أعلاه.

(2) يستلزم الجنس والفصل المتضمَّنان في الحدِّ [التعريف] حدًّا [تعريفًا] آخر. فعلى سبيل المثال، في تعريف «الإنسان» أنه «حيوان ناطق» فإنه يجب تعريف المصطلحين «حيوان» و«ناطق» لأنهما لا يعُتبران بدهييْن. وينطبق الشيءُ نفسُه على المصطلحات المستخدمة في تعريفِ تعريفِ تعريفِ «الإنسان»، وكذلك تعريف هذه المصطلحات إلى ما لا نهاية، وهي عملية تؤدي في النهاية إلى تسلسل لا متناه. ومع ذلك فإذا تُوصِّل إلى التعريف قبل فهم المصطلحات المستَخدَمة في تعريفه الخاص؛ فإنّ هذا يؤدي إلى مبدأ *petitio principii* [المصادرة أو الدَّوْر]؛ لأنه في حين أُدرِك معنى «الإنسانية» في المثال السابق أعلاه قبل «الحيوانية»؛ فإن هذا الأخير [الحيوانية] استُخدم لفهم ماهية «الإنسانية». انظر: نقض المنطق، 184، حيث يعيد ابن تيمية صياغةَ الحُجَّة.

(1) يبدو أن المرجع هاهنا هو مناقشات أمثال ابن سينا ونصير الدين الطوسي. انظر: شرح الإشارات، 1/ 223-32.

وكذا حدُّ «الشمس»[2] وأمثاله. حتى إن النحاة لما دخل متأخِّرُوهم في الحدود؛ ذكروا للاسم بضعةً وعشرين حدًّا، وكلها معتَرَضة على أصلهم[3]. والأصوليون ذكروا للقياس بضعةً وعشرين حدًّا، وكلها أيضًا معتَرَضة[4]. وعامة الحدود المذكورة في كتب الفلاسفة والأطباء والنحاة وأهل الأصول والكلام معتَرَضةٌ لم يسلم منها إلا القليل[5]. فلو كان تصوُّر الأشياء موقوفًا على الحدود، ولم يكن إلى الساعة قد تصوّر الناسُ شيئًا من هذه الأمور، والتصديقُ موقوفٌ على

---

(2) حول الطبيعة الإشكالية لتعريف الشمس، انظر: الغزالي، مقاصد، 52، حيث ينطوي حدُّ الشمس باعتبارها «الكوكب المضيء الذي يطلع نهارًا» على دَوْر، حيث إن «النهار» لا يمكن أن يُعرف من غير استخدام مصطلح «الشمس» في تعريفه، أي أن النهار هو «زمان كَوْن الشمس فوق الأرض». انظر أيضًا: ابن سينا، الحدود، 10، الفقرة 17 (الترجمة الفرنسية، 11)؛ والتهانوي، الكشّاف، 1/ 467 (سطر 23-5)، تحت مادة: دَوْر؛ والسهروردي، حكمة الإشراق، 18-19. وفي كتاب الجدل *Topica*، يشير أرسطو إلى أن الحدود [التعريفات] يجب أن تتمّ من خلال «أشياء هي أَقْدَمُ [وأعرف]»، أي أنها ألفاظ يُفتَرَض العلمُ بها مُسبقًا عن اللفظ المعرَّف. «ومما يجري مجرى هذا النوع من التعريفات [التحديدات]: تعريف [تحديد] النقطة، وتعريف الخط، وتعريف البسيط [المسطح]، فإن جميعَها يدلُّ على المتقدم فالأخير، لأنهم يقولون إن النقطة هي طرف الخط، والخط طرف البسيط [المسطح]، والبسيط [المسطح] طرف المصمَت». ومن ثَمَّ فإن أحد الأسباب الرئيسة لفشل التعريف هو استخدام المعرِّف [الحادّ] لفظ المعرَّف [المحدود] نفسِه، «وإنما يخفى ذلك إذا لم يستعمل اسمَ المحدودِ بعينه، مثلما يحُدُّ الشمسَ بأنها كوكبٌ يظهر نهارًا. وذلك أن من استعمل النهارَ فقد استعمل الشمسَ» (*Topica*, 141^{a}26; 141^{b}19; 142^{b}35).

[**قلت**: قد استعملت هاهنا الترجمة العربية لمنطق أرسطو، نقل: أبي عثمان الدمشقي، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، (منطق أرسطو، دار الكتب المصرية، الجزء الثاني)، وتحقيق: فريد جبر (النص الكامل لمنطق أرسطو، دار الفكر اللبناني، المجلد الخامس) وربما أجريت عليها تحسينات لمَّا قارنتُها بالنص الإنجليزي. (عمرو)].

(3) انظر على سبيل المثال: ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، 82-5.

(4) للاطلاع على سردٍ لهذه التعريفات، انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، 198؛ والجويني، البرهان، المجلد 2، الفقرة 681 وما بعدها.

(5) وفي هذا الصدد، انظر التعليق الذي قدّمه ابن سينا في رسالته في التعريفات: الحدود، 1-7، حيث يعترف بالصعوبات الجدية التي تنطوي عليها. وانظر أيضًا: مناقشة الغزالي في المعيار، 281-5، ونقلها ابن تيمية حرفيًّا في الرد، 19-22.

التصور، فإذا لم يحصل تصورٌ لم يحصل تصديقٌ؛ فلا يكون عند بني آدم علمٌ من عامّة علومهم، وهذا من أعظمِ السفسطة.

10- **الخامس**: أنّ تصوُّر الماهية إنما يحصُل عندهم بالحدِّ الحقيقي المؤلَّف من الذاتيات المشترِكة والمميِّزة، وهو المركَّب من الجِنْس والفَصْل[1]. وهذا الحدُّ إما متعذِّر أو متعسِّر كما قد أقرُّوا بذلك[2]؛ وحينئذ فلا يكون قد تُصُوِّر حقيقةٌ من الحقائق دائمًا أو غالبًا. وقد تُصُوِّرت الحقائق؛ فعُلم استغناءُ التصوُّر عن الحدِّ.

11- **السادس**: أنّ الحدودَ عندهم إنما تكون للحقائق المركبة[1]، وهي الأنواع التي لها جِنسٌ وفَصْلٌ، فأما ما لا تركيبَ فيه، وهو ما لا يدخل مع غيره تحت جنسٍ، كما مثَّله بعضُهم بالعقل[2]؛ فليس له حدٌّ، وقد عَرَفوه، وهو من

---

1 (1) قد يكون التعريف [الحدُّ] كاملًا (تامًّا) أو غير كامل (ناقصًا). يتألَّف الحدُّ التامّ من جميع الصفات الذاتية، المتمثّلة في الجنس المباشر والفصل المباشر (الجِنْس والفَصْل القريبيْن)، على سبيل المثال: «الإنسان حيوان ناطق». يَقْصُر الحد الناقص عن جميع الصفات الذاتية، ويقتصر على الفصل القريب وحده، أو على هذا الفصل مقترنًا مع الجنس غير المباشر (الجنس البعيد)، على سبيل المثال: «الإنسان هو الناطق»، أو «الإنسان جسم ناطق». انظر: الكاتبي، الرسالة الشمسية، 8، (يترجم سبرنجر Sprenger الحدود الكاملة complete definitions وغير الكاملة incomplete على أنها: limes perfectus و limes imperfectus على التوالي، النص الإنجليزي، 14). وحول التعريف الحقيقي باعتباره التعريف التام، انظر: الطوسي، شرح الإشارات، 1/ 249 وما بعدها؛ وابن سينا، الحدود، 3-4؛ والخبيصي، الشرح، 31-2؛ والرازي، شرح الغرّة، 49-50.

(2) انظر على سبيل المثال: الطوسي، شرح الإشارات، 1/ 200، وملاحظة ابن سينا الافتتاحية في الحدود، 1-2، (الترجمة الفرنسية، 1). وانظر حول اعترافه بأن التصوّرات الأولية لا يمكن تعريفها على الإطلاق: Davidson, *Proofs*, 289-90. ويبدو أن السهروردي يعزو هذا الاعترافَ لأرسطو نفسِه، انظر: حكمة الإشراق، 21، (السطر 11-13).

1 (1) راجع: الرازي، المباحث المشرقية، 1/ 51-6.

(2) Aristotle, *Topica*, 139ª25-32, 154ª35-154ᵇ4. ولكن من أجل تعريف فلسفي للعقل انظر: الغزالي، المعيار، 286-92؛ وابن سينا، الحدود، 11 وما بعدها، والآمدي، المبين، 104 وما بعدها. ولمصطلحات أخرى انظر: الرازي، المباحث المشرقية، 1/ 12 وما بعدها.

التصوُّرات المطلوبة عندهم. فعُلِم استغناءُ التصوُّر عن الحدّ. بل إذا أمكن معرفةُ هذا بلا حدٍّ؛ فمعرفة تلك الأنواع أولى[3]؛ لأنها أقرب إلى الجنس وأشخاصُها مشهورة.

وهم يقولون: إنّ التصديقَ لا يتوقّف على التصوُّر التامّ الذي يحصل بالحدِّ الحقيقيّ، بل يكفي فيه أدنى تصوُّر ولو بالخاصّة[4]، وتصوُّر العقل من هذا الباب، وهذا اعترافٌ منهم بأنّ جنسَ التصوُّر لا يتوقف على الحدِّ الحقيقي.

12- **السابع**: أنّ سامِعَ الحدّ إن لم يكن عارفًا قبل ذلك بمفرداتِ ألفاظِه ودلالتِها على معانيها المفردة؛ لم يمكنه فهمُ الكلام، والعلمُ بأنَّ اللفظ دالٌّ على المعنى وموضوعٌ له؛ مسبوقٌ بتصوُّر المعنى. وإن كان متصوِّرًا لمسمَّى اللفظ ومعناه قبل سماعِه؛ امتنع أن يُقال: إنما تصوَّره بسماعه[1].

13- **الثامن**: إذا كان الحدُّ قولَ الحادِّ؛ فمعلومٌ أنّ تصوُّرَ المعاني لا يفتقر إلى الألفاظ، فإنّ المتكلِّمَ قد يصوِّرُ* مَعْنَى ما يقوله بدون لفظ، والمستمِعُ يُمكنه

---

(3) راجع الفقرة (37)، الهامش (1) الآتي.

(4) مثل تعريف الإنسان على أنه الذي يضحك، أو القادر على التعلُّم، أو من يشتري ويبيع. وعلى الرغم من أن هذه الخواص ليس ذاتية، ولكنها فقط عَرَضية، إلا أنها خاصة بالإنسان، ومن ثَمَّ فيمكن أن تكوّن تعريفًا. ويعتبر الغزاليُّ أن التعريف المستند على الخاصة هو وصف (رَسْم) يؤدّي وظيفةَ التعريف (الرسوم الجارية مجرى الحدود). انظر: الغزالي، المعيار، 106؛ والفارابي، التوطئة في المنطق، 61.

1 (1) الاستدلال هنا على النحو الآتي: من أجل فهم التعريف يجب على المرء أولًا أن يدرك دلالةَ الكلمات التي يتألّف منها التعريف. ولكن معرفة الكلمات يستلزم مسبقًا معرفةَ المعاني أو الأشياء التي تُشير إليها. فإذا لم أكن أعرف ما هو الخبز فإنني لن أعرف ما الذي تعنيه كلمة «خبز». ومن ثَمَّ فإذا لم يكن سامعُ التعريف يعلَمُ الكلماتِ التي يتألَّف منها التعريفُ والمعانيَ أو الأشياءَ التي تدلُّ عليها؛ فإنّ معرفة معنى المعرَّف لن تحدث من خلال التعريف. والجدل بالقول بحدوث ذلك، هو في الواقع «يستلزم أن يقال لمْ يتصوَّر المعنى حتى سَمِعَ اللفظ وفَهِمَه، ولم يمكن أن يفهم المرادَ باللفظ حتى يكون قد تصوَّر ذلك المعنى قبل ذلك»، وفي ذلك دورٌ [قبليٌّ] واضحٌ. انظر: ابن تيمية، الرد، 10.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 87) (سطر 1): «يتصوَّر»، وفي مخطوطة ليدن =

ذلك من غير مخاطِبٍ* بالكُلِّيَّة، فكيف يقال: لا تُتَصَوَّرُ المفرداتُ إلا بالحدّ[1]؟

14- **التاسع**: أنّ الموجوداتِ المتصوَّرةَ إما أن يتصوَّرها الإنسانُ بحواسِّه الظاهرة كالطعم واللون والريح والأجسام التي تحمِلُ هذه الصفاتِ، أو الباطِنَةِ كالجوعِ والحبِّ والبغضِ والفرحِ والحزنِ واللذةِ والألمِ والإرادةِ والكراهةِ وأمثالِ ذلك، وكلها غَنِيَّةٌ عن الحدِّ[1].

15- **العاشر**: أنهم يقولون للمعترِض: أن يطعنَ على الحدّ بالنَّقْضِ في الطَّرْد أو في العَكْسِ**[1]، وبالمعارضة بحدٍّ آخرَ. فإذا كان المستمعُ للحدّ يُبطِله

= (137أ/ سطر 11)، وطبعة بومباي: الرد على المنطقيين (11/ سطر 2): «يصوِّر».
[قلت: وقد أثبت ما في المخطوطة والرد على المنطقيين. **(عمرو)]**.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 87) (سطر 2): «مخاطَب»، وفي طبعة بومباي: الرد على المنطقيين (11/ سطر 29): «تخاطُب».

1 (1) يبدو أن الاستدلال هاهنا يفترض مسبقًا ما ورد في الفقرة السابقة. فإذا كانت الكلماتُ تنقل المعانيَ التي سبق معرفُتها بالفعل؛ فإن الكلمات الدالة على المعاني ليس بضرورية في تكوين تصوُّرِ المعرَّف، ومن ثَمَّ يُصبح تعريفُ المعرَّف غير ضروري. من المثير للاهتمام ملاحظة أنّ الحُجَّة الواردة في هذه الفقرة قد نُسِخت دون أن تُختَصَر، ولا يقول ابن تيمية شيئًا في موضعٍ آخر ليلقي مزيدًا من الضوء عليها. ومن المثير للاهتمام على حدٍّ سواء أنّه يُغفل هذه الحجةَ تمامًا في كتابه «نقض المنطق».

1 (1) ذلك لأن الأمور الحسية (المحسوسات) تعتبر تصوُّراتٍ أوّلية (أوَّليات)، وهي ضرورية، أي أنها أشياء يجب أن يدركها العقل من غير توسُّطِ استدلال. كل هذه الأمور "قاطعة وصادقة" (مقدمات صادقة واجبة القَبول). انظر: الغزالي، المعيار، 186 وما بعدها؛ المؤلف نفسه، المقاصد، 102-3، 110؛ الرازي، المحصّل، 5؛ Jabre, *Essai*, 18-19.

** في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 87) (سطر 9): «أو في المنع»، وفي مخطوطة ليدن (137أ/ سطر 16): «أو العكس».
[قلت: وقد أثبت ما في المخطوطة. **(عمرو)]**.

1 (1) يحدث النقض بواسطة الطرد و/أو العكس. يمثّل الطرد التكافؤ الدقيق بين التعريف والمعرَّف، بحيث إذا وُجد التعريف يكون المعرَّف موجودًا أيضًا. ومن ثَمَّ فإنّ الطرد لا يتحقق إذا تكوَّن التعريفُ في غياب المعرَّف. وكذلك لا يتحقق الطرد إذا كان التعريفُ لا يُخرج (غير مانع) الصفات التي لا تندرج ضمن الصفات الموجودة في المعرَّف، مثل تعريف «الإنسان» على أنه «حيوان»؛ لأنه ليس كل الحيوانات إنسانًا. ومن الناحية الأخرى فيفترض العكس أنه كلَّما كان التعريفُ غائبًا فإنه يجب أن يكون المعرَّف غائبًا أيضًا؛ لأن الأوّل (التعريف) يجب أن =

بالنَّقْضِ تارةً، وبالمُعَارضة أخرى، ومعلومٌ أنَّ كليهما لا يمكن إلا بعد تصوُّرِ المحدود؛ عُلِم أنه يمكن تصوُّرُ المحدودِ بدون الحدِّ، وهو المطلوب.

16- **الحادي عشر**: أنّهم مُعترفون بأنّ مِنَ التصوُّرات ما يكون بديهيًّا لا يحتاجُ إلى حدٍّ[1]. وحينئذ فيقال: كونُ العلم بديهيًّا أو نظريًّا من الأمور النِّسبية الإضافية، فقد يكون النظريُّ عند رجلٍ بديهيًّا عند غيرِه لوصوله إليه بأسبابه من مُشاهَدَةٍ أو تواتُرٍ[2] أو قَرائِنَ[3]. والناس يتفاوتون في الإدراك تفاوُتًا لا ينضبط، فقد يصير البديهيُّ عند هذا دون ذاك بديهيًّا كذلك أيضًا بمثل الأسباب التي حصلت لهذا ولا يحتاج إلى حدٍّ[4].

= يكون (جامعًا) لجميع الصفات الذاتية الموجودة في المعرَّف. وإذا لم يكن التعريف جامعًا فإنه [المعرَّف] سيتوقّف عن الوجود، ولن يبقى موجودًا سوى جزء (بعض الصفات) من المعرَّف. فعلى سبيل المثال، إذا عُرِّف «الإنسان» على أنه «هندي» فإنّ هذا التعريف ليس مانعًا، لأن «الإنسان» يبقى موجودًا بعد استبعاد جميع الهنود. فالتعريف الصحيح يجب أن يكون مانعًا. انظر: ابن تيمية، الرد، 11-12؛ والتهانوي، الكشف، 1/ 905-6، مادة: اطّراد. وللمزيد حول قسمة: الجامع والمانع، انظر: Brunschvig, *'Gãmi' Mãni''*, 355-7.

(1) انظر: الفقرة (3)، الهامش (4) السابق.

(2) المتواتر هو الذي يرويه عددٌ كبيرٌ من الناس في كل طبقةٍ من طبقات الرواية، بدءًا من الحدَث الأصلي نفسِه. إنّ عددَ الرواة لأية معلومة كبيرٌ بما فيه الكافية لمنع احتمال وجود تواطؤٍ من الرواة على الكذب أو التزوير. فقط بعد أن يبلغ المرءُ اليقينَ فإنه يُدرك أن الرواية المعيَّنة متواترة. انظر: ابن سينا، الإشارات، 1/ 398 (الترجمة الإنجليزية، 121)؛ الرازي، لباب الإشارات، 27 (سطر 2-5)؛ الآمدي، المبين، 79. للوقوف على تحليلٍ مفصَّل انظر لي: 'Inductive Corroboration', section iii, and Weiss, 'Knowledge of the Past', 86ff.

(3) على الرغم من أنّه يُقال إنّ القرائن تمثّل المعرفة الظرفية والسياقية التي تعرِض للقضايا المنقولة، إلا أنها تعزِّزُ المعرفة الأساسية المودَعة في هذه القضايا. وكونها عَرضيةً جدًّا؛ فهي موجودةٌ في ذهن الأفراد بدرجات متفاوتة. فالشخص الذي سيعتمد على معرفةِ كلٍّ من الرواة والظروف التي رُوِيَ تحتها تقليدٌ [حديث] نبويٌّ معيَّن سيكون في وضعٍ أفضلَ يتيح له أن يصدِّق أو ينكِر صِحَّةَ مثل هذا التقليدِ، من ذلك الذي يفتقر إلى هذه المعرفة الظرفية والسياقية. للمزيد حول القرائن انظر لي: 'Notes on the Term qarīna', 475-80.

(4) ترفض هذه الحجةُ افتراضَ الفلاسفة أن بعضَ المعرفة يجب أن تكون بديهية، نظرًا لأنه لو كانت كلُّ المعارف نظريةً فسيلزم من ذلك التسلسلُ. تختلف طبيعة البديهي من عقلٍ إلى آخر، لأنّ شخصًا معيّنًا قد تكون لديه معرفة حسية بشيءٍ معين (ومن ثَمَّ سيكون بحوزته =

المقام الثاني•

17- ❖وهو: «الحدُّ يفيد تصوُّرَ الأشياء»[1]. فنقول:

المحقِّقُون[2] من النُّظّار[3] على أنّ الحدَّ فائدتُه التمييزُ بين المحدُودِ وغيرِه. كالاسم، ليس فائدتُه تصويرَ المحدودِ، وتعريفَ حقيقتِه. وإنما يدَّعي هذا أهلُ المنطق اليونانيون، أتباع أرسطو، ومن سلك سبيلَهم تقليدًا لهم من الإسلاميين وغيرهم. فأما جماهيرُ أهلِ النَّظَر والكَلَام من المسلمين وغيرهم؛ فعلى خلافِ هذا.

18- وإنما أدْخَلَ هذا مَنْ تَكَلَّمَ في أصول الدين والفقه بعدَ أبي حامدٍ [الغزالي] في أواخر المائة الخامسة، وهم الذين تكلَّموا في الحُدود بطريقةِ أهل المنطق اليوناني. وأمّا سائر النُّظّار من جميع الطوائف، الأشعرية والمعتزلة والكَرَّامِيَّة[1] والشيعة وغيرهم؛ فعندهم إنما يفيد الحدُّ التمييزَ بين المحدودِ

= معرفةٌ بديهيةٌ) في حين قد لا يمتلك شخصٌ آخر تلك المعرفة. وبما أن المعرفة البديهية تدخل العقلَ من غير استدلال، ومن ثَمَّ بدون تعريفٍ؛ فمن الممكن زيادة كمية المعرفة في العقل من غير اللجوء إلى التعريف.

• [قلت: يغيّرها مترجمُنا الإنجليزيُّ إلى (الفصل الثاني). (عمرو)].

❖ في مخطوطة ليدن (137 أ/ سطر 16): «فصل».

(1) ابن سينا، النجاة، 43؛ الرازي، التحرير، 25 وما بعدها؛ الغزالي، المعيار، 34؛ الإيجي، شرح الغرة، 148.

(2) المحقِّقون هم العلماء الذين يؤسِّسون حلَّ الإشكالات على أساس الأدلة والاستدلال الأصليين. انظر: التهانوي، الكشاف، 1/ 336، تحت مادة: التحقيق.

(3) تعني كلمةُ النُّظّار حرفيًّا «المفكّرين النظريِّين/speculative thinkers»، ولكننا نترجِم المصطلح إلى «المفكّرين/thinkers» كلَّما استخدمه ابن تيمية للإشارة إلى العلماء بطريقة مستحسنة. فبالنسبة إليه من الواضح أن النَّظر speculation [الكلام أو الفلسفة] ممارسة بغيضة، وعادةً ما يربطها بخصومه، اللاهوتيين النظريّين العقلانيين (المتكلِّمون).

(1) الكرَّامية هم أتباع أبي عبد الله محمد بن كرَّام (ت: 255هـ/ 869م). كان الاتجاه السُّنّي السائد نُظر إلى هذه الفِرقة باعتبارها حرفيَّةً ومجسِّمة. انظر: *Encyclopedia of Islam²*, iv. 667-9, s.v. 'Karrāmiyya' (by C. E. Bosworth)؛ والمرتضى، المُنية، 111-12؛ Watt, *Formative Period*, 290-1؛ والشهرستاني، الملل، 79 وما بعدها.

وغيرِه، وذلك مشهورٌ في كُتُبِ أبي الحسن الأشعري(2)، والقاضي أبي بكر [الباقلاني](3)، وأبي إسحاق [الإسفراييني](4)، وابن فُورك(5)، والقاضي أبي يَعْلى(6)، وابن عَقِيل(7)، وإمام الحرميْن(8)، والنَّسَفِي(9)، وأبي عليٍّ [الجُبَّائي](10)، وأبي هاشِم [الجُبَّائي](11)، وعبد الجبَّار(12)، والطُّوسي(13)،

---

(2) توفي عام (324هـ/ 935م). للوقوف على سيرته انظر: السبكي، الطبقات، 2/ 245-301. انظر أيضًا: Sezgin, *Geschichte*, i. 602 ff.; Laoust, *Le.s Schismes*, 128-9.

(3) توفي عام (403هـ/ 1013م). انظر: *Encyclopedia of lslam²*, I, 958-9,, s.v. 'al-Bākillāni' (by J. McCarthy); Sezgin, *Geschichte*, i. 608-10.

(4) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الإسفراييني، توفي عام (418هـ/ 1027م)، متكلم أشعري وفقيه شافعي. انظر سيرته في: السبكي، الطبقات، 3/ 111-14؛ *Encyclopedia of lslam²*,vi, 107-8, s.v. 'al-Isfarāyinī' (by W. Madelung).

(5) أبو بكر محمد بن الحسن بن فُورك الأنصاري، توفي عام (406هـ/ 1015م)، متكلم أشعري وفقيه شافعي. للوقوف على سيرته انظر: السبكي، الطبقات، 3/ 52-6؛ Sezgin, *Geschichte*, i. 61o-u; *Encyclopedia of lslam²*, iii. 766-7, s.v. 'Ibn Frak' (by W. M. Watt).

(6) محمد بن الحسين بن محمد بن خلف أبو يعلى الفرَّاء، الفقيه الحنبلي المشهور والمتكلّم (ت: 458هـ/ 1066م). انظر: الفراء، الطبقات، 2/ 193-230؛ *Encyclopedia of lslam²*,iii, 765-6, s.v.. 'Ibn al-Farrā' (by H. Laoust).

(7) أبو الوفاء علي بن محمد بن عقيل بن أحمد البغدادي. كان فقيهًا حنبليًّا ومتكلمًا (ت: 513هـ/ 1119م). انظر: ابن رجب، الذيل، 1/ 142-65؛ *Encyclopedia of lslam²*, iii. 699-700, s.v. 'Ibn 'Akīl' (by G. Makdisi).

(8) إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجويني، توفي عام (478هـ/ 1085م) انظر سيرته في: السبكي، الطبقات، 3/ 249-83؛ *Encyclopedia of lslam²*, ii, 600-6, s.v. 'Djuwayn' (by C. Brockelmann-(L. Gardet)).

(9) أبو المعين الميمون بن محمد النَّسَفي، فقيه حنفي ومتكلم (ت: 508هـ/ 1114م). انظر: Brockelmann, *Geschichte*, suppl. i. 757; *Shorter Encyclopaedia of Islam*, 438-9, s.v. 'al-Nasaf' (by A. J. Wensinck).

(10) أبو علي محمد بن عبد الوهّاب الجُبَّائي، رئيس متكلمي المعتزلة (ت: 303هـ/ 915م). انظر سيرته في: ابن المرتضى، المنية، 170-4؛ ابن النديم، الفهرست (تكملة الفهرست، 6)؛ *Encyclopedia of lslam²*, ii. 569-70, s.v. 'al-Djubbā'ī' (by L. Gardet).

(11) أبو هاشم [عبد السلام بن] محمد بن عبد الوهاب الجبَّائي، ابن أبي علي (انظر الهامش السابق). خلف والدَه في رئاسة المعتزلة، وتوفي عام (321هـ/ 933م). انظر سيرته في: =

ومحمد بن الهَيْصَم[14]، وغيرهم[15].

19- ثم إنّ ما ذكره أهل المنطق من صِنَاعة الحدِّ؛ لا ريب أنهم وضعوها وَضْعًا، وقد كانت الأممُ قبلَهم تعرِفُ حقائقَ الأشياء بدون هذا الوَضْعِ، وعامَّةُ الأممِ بعدَهم تعرِفُ حقائقَ الأشياء بدون وَضْعِهم، وهم إذا تدبّروا؛ وجدوا أنفُسَهم يعلمون حقائقَ الأشياءِ بدون هذه الصِّناعةِ الوَضْعِية.

ثم إنَّ هذه الصناعةَ الوَضْعيةَ زعموا أنها تُفِيدُ تعريفَ حقائقِ الأشياءِ، ولا تُعرَفُ إلا بها، وكلا هذيْن غلَطٌ، ولما راموا ذلك؛ لم يكن بدٌّ من أن يفرِّقُوا بين بَعْضِ الصفات وبعض؛ إذ جعلوا التصوُّرَ بما جعلوه ذاتيًّا، فلابد أن يفرقوا بين ما هو ذاتي عندهم، وما ليس كذلك. فأدَّى ذلك إلى التفريق بين المتماثلات حيث جعلوا صفةً ذاتيةً دون أخرى مع تساويهما أو تقارُبهما، وطَلَبُ الفَرْقِ بين

= ابن المرتضى، المنية، 181-2؛ ابن النديم، الفهرست، 247؛ *Encyclopedia of Islam²*, ii. 570, s.v. 'al-Djubbā'ī' (by L. Gardet).

(12) أبو الحسن قاضي القُضاة عبد الجبّار بن أحمد الهمداني الأسدابادي، المتكلم المعتزلي الإمام، والذي يتبع المذهب الشافعي في الفقه (ت: 415هـ/ 1024م). انظر سيرته في: ابن المرتضى، المنية، 194-5؛ *Encyclopedia of Islam²*, i. 59-60, s.v. 'Abd al-Djabbār' (by M. Stern).

(13) من المحتمل جدًّا أن يكون هذا الطوسي هو محمد بن الحسن أبو جعفر الطوسي، الفقيه الشيعي المتكلم (ت: 458هـ/ 1065م أو 460هـ/ 1067م). انظر: النجاشي، الرجال، 403 (رقم 1068)؛ *Encyclopedia of Islam²*, iv/2, 982, s.v. 'Al-Ṭūsī, Muḥammad' (by H. Hosain).

(14) باستثناء كونه متكلِّمًا كرَّاميًا، يبدو أنه صاغ منهجيةً لاهوتية لفرقته، فإن المعروف عن هذا العالم قليل جدًّا. انظر: الشهرستاني، الملل، 80 وما بعدها؛ *Encyclopedia of Islam²*, iv. 668, s.v. 'Karrāmiyya' (by C. E. Bosworth).

(15) وفي كتابه الرد على المنطقيين، 15؛ يضيف أيضًا الموسوي (ربما هو هبة الله محمد الموسوي، Sezgin, *Geschichte*, i. 534- 5)، وكذلك ابن نوبخت، الذي ينبغي أن يكون أبا محمد الحسن بن موسى النوبختي، المتكلم الشيعي الإمامي، والفيلسوف والفلكي، الذي اشتهر حوالي (300هـ/ 912م)، انظر: Sezgin, Geschichte, i. 539-40، والفقرة (282)، الهامش (4) الآتي. (يبدو أنه من غير المحتمل أن تكون الإشارة إلى أبي سهل النوبختي، المعروف أيضًا بابن النوبختي. انظر: *Encyclopaedia Iranica*, i. 372-3, s.v. 'Abū Sahl Nawbathī' (by W. Madelung). ويضمُّ ابنُ تيمية أيضًا رؤساءَ آخرين من مدرستي المعتزلة والكرَّامية، دون الإشارة إلى أسمائهم.

المتماثلات مُمْتَنِعٌ، وبين المتقارِبَات عَسِرٌ، فالمطلوبُ إما متعذِّرٌ أو مُتعسِّرٌ. فإن كان مُتَعذِّرًا؛ بَطَلَ بالكلية، وإن كان مُتَعَسِّرًا؛ فهو بعدَ حُصُولِه ليس فيه فائدةٌ زائدةٌ على ما كان يَعْرِفُ قبلَ حُصُولِه، فصاروا بين أن يمتَنِعَ عليهم ما شرطوه، أو ينالوه ولا يحْصُلُ به ما قَصَدُوه على التقديريْن. فليس ما وَضَعُوه من الحدِّ طريقًا لتصوُّرِ الحقائق في نَفْسِ مَنْ لا يتصوَّرُها بدون الحدِّ، وإنْ كان قد يُفيدُ مِنْ تَمْييزِ المحدودِ ما تُفِيدُهُ الأسماءُ.

20- وقد تفطَّن الفخرُ الرازيُّ لما عليه أَئِمَّةُ الكلام وقرر في «مُحَصَّلِه» وغيرِه أنَّ التصوُّراتِ لا تَكُون مُكتَسَبَةً[1]. وهذا هو حقيقةُ قولِنا: إنَّ الحدَّ لا يُفيدُ تصوَّرَ المحدود. وهذا مَقَامٌ شريفٌ ينبغي أن يُعْرَفَ؛ فإنَّه لسببِ إهمالِه دَخَلَ الفسادُ في العُقُول أو الأديانِ على كثيرٍ من الناس إذ خلطوا ما ذَكَرَهُ أهلُ المنطق في الحدودِ بالعُلُومِ النَّبَوِيَّةِ التي جاءت بها الرسُلُ التي عند المسلمين واليهودِ والنَّصارى وسَائِرِ العلوم: الطب والنحو وغير ذلك، وصاروا يعظِّمون أَمْرَ الحدود ويزعمون أنهم هم المحقِّقون لذلك[2]، وأنَّ ما ذكرَه غيرُهم من الحدود إنما هي لَفْظِيَّةٌ لا تفيد تعريفَ الماهيَّةِ والحقيقةِ[3]، بخلاف حُدُودِهم. ويسلكون الطرقَ الصعبةَ الطويلةَ والعبارات المتكَلَّفَة الهائلة، وليس لذلك فائدةٌ إلا تَضْيِيعُ الزمان وإِتْعَابُ الأذهان وكثرةُ الهَذَيَانِ، ودَعْوَى التَّحْقِيقِ بالكَذِبِ والبهتان، وشَغْلُ النفوسِ بما لا ينفعها، بلْ قد يصدُّها عما لا بدَّ مِنه، وإثباتُ الجهلِ

---

(1) كان فخر الدين الرازي (ت: 606هـ/ 1209م) إمامًا متكلمًا أشعريًا وفقيهًا، وشارحًا لإشارات ابن سينا. للوقوف على سيرته انظر: السبكي، الطبقات، 5/ 33 وما بعدها. وفي الواقع صاغ الرازي في المحصل، 3-5؛ بيانًا وافية أن بعضَ التصورات لا يمكن أن تكون مُكتَسبة. وقدَّم سببيْن لوجهة نظره، أولهما، المثير للاهتمام، متطابقٌ مع استدلال ابن تيمية الذي طوَّره في الفقرة 31. يقتصر اكتسابُ التصوُّرات في رأي الرازي على الحواس الظاهرة والباطنة بالإضافة إلى الحدس.

(2) حول "التحقيق" انظر الفقرة (17)، الهامش (2)، السابق.

(3) تعريفات غير المنطقيين هي تعريفات القاموس، التي تعطي المعاني المُعجمية للتصورات. للمزيد حول المعاني المعجمية، انظر: Robinson, *Definition*, 35ff.

الذي هو أَصْلُ النِّفاقِ في القلوب، وإِنِ ادَّعتْ* أنّه أَصْلُ المعْرفة والتَّحقيقِ. وهذا مِنْ تَوَابِعِ الكلامِ الذي كان السلفُ ينهَوْنَ عنه، وإن كان الذي ينهى عنه السلفُ خيرًا وأحسنَ من هذا؛ إذ هو كلامٌ في أدِلَّةٍ وأَحْكَامٍ[4].

21- ولم يكن قُدَماءُ المتكلِّمين يرضَوْن أن يَخُوضُوا في الحُدودِ على طريقة المنطقيِّين، كما جدَّ في ذلك متأَخِّرُوهم الذين ظنُّوا ذلك من التَّحقيق، وإنما هو زيغٌ عن سَواءِ الطريق. ولهذا لمَّا كانت هذه الحدودُ ونحوُها لا تُفيدُ الإنسانَ عِلْمًا لم يكن عنده، وإن ما تفيده: كَثْرَةَ كَلَامٍ؛ سمَّوهم «أهل الكلام». وهذا لعَمْرِي في الحُدودِ التي ليس فيها باطِلٌ. فأمَّا حُدودُ المنطقيين التي يدَّعُون أنّهم يصوِّرون بها الحقائقَ؛ فإنها باطِلَةٌ، يجمعون بها بين المختلفيْن ويفرِّقُون بين المُتَمَاثِلَيْن.

22- والدَّليلُ على أنَّ الحدودَ لا تفيد تصوير الحقائق مِن وجوه:

أحدها: أنّ الحدَّ مجردُ قولِ الحادِّ ودَعْوَاه، فقوله مثلًا: «حدُّ الإنسان: حيوانٌ ناطِقٌ» قضيَّةٌ خَبَرِيَّةٌ[1]، ومجرَّدُ دعوى خَلِيَّةٍ عن حُجَّةٍ. فإمَّا أن يكونَ المستَمِعُ لها عالمًا بِصِدْقِها بدون هذا القَوْلِ أوْ لَا. فإنْ كان الأوَّلَ؛ ثَبَتَ أنه لم يستَفِد هذه المعرفةَ بهذا الحدِّ. وإن كان الثاني عنده؛ فمجرَّدُ قولِ الخبَرِ الذي لا دليلَ مَعَه لا يُفيدُه العِلْمَ، وكيف وهو يعْلَمُ أنّه ليس بمَعْصُومٍ في قَوْلِه؟ فتبيَّنَ على التقديريْن أنَّ الحدَّ لا يُفيدُ معرفةَ الحُدود.

23- فإن قيل: يُفيده مُجرَّدُ تصوُّرِ المسمَّى مِن غيْرِ أن يحكم أنه هو ذلك المسئولُ عنه مثلًا أو غيره.

---

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 90) (سطر 9): «وإن ادعت»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (31/ سطر 16): «وإن ادعوا».

(4) لابد أن يُشير ابنُ تيمية إلى توبيخ التقليديّين [أهل الحديث] لأهل الرأي، الذين كان يُنظر إليهم على أنها دُعاة لأساليب عقلانية ونظرية في مجال الاستدلال الشرعي، وتشير «الأدلة والأحكام» إلى النصوص (أي النصوص القرآنية والسُّنّية)، وإلى الأحكام المستمدَّة من هذه الأدلة. حول الأدلة والأحكام انظر: الباجي، الحدود، 37-41، 72؛ وانظر الفقرة (42)، الهامش (2) الآتي.

(1) القضية الخبرية هي عبارة قابلة للحكم عليها بأنها صادقة أو كاذبة. انظر تحت مادة الخبر: التهانوي، الكشاف، 1/ 410-11؛ والجرجاني، التعريفات، 85.

قُلنا: فحينئذٍ يكون كمجرَّدِ دِلالةِ اللفْظِ المفرَدِ على معناه، وهو دلالة الاسْمِ على مُسَمَّاه. وهذا تحقيقُ ما قُلناه: مِنْ أنَّ دلالةَ الحدِّ كدلالةِ الاسْمِ، ومجرَّدُ الاسْمِ لا يُوجِبُ تصوُّرَ المسمَّى لمَنْ لمْ يتصوَّرْه دون ذلك بلا نِزَاعٍ، فكذلك الحدُّ.

24- **الثاني**: أنّهم يقولون: الحَدُّ لا يُمْنَع[1]، ولا يُقام عليه دليلٌ، وإنما يُمكِنُ إبطالُه بالنَّقْضِ والمُعَارَضَة[2].

فيُقال: إذا لم يكن الحادُّ قد أقام دليلًا على صِحَّةِ الحدِّ؛ امتنَعَ أن يعرِفَ المستَمِعُ المحدودَ بهِ إذَا جوَّز عليه الخطأَ، فإنّه إذا لم يعرفْ صِحَّةَ الحدِّ بقولِه، وقولُه محتَمِلٌ الصِّدْقَ والكَذِبَ؛ امتنعَ أن يعرِفَهُ بقَوْلِه.

25- ومِنَ العَجَبِ أنَّ هؤلاءِ يزعمون أنَّ هذه طُرُقٌ عقليَّةٌ يقينيَّةٌ، ويجعلون العِلْمَ بالمُفْرَدِ أَصْلَ العِلْمِ بالمركَّبِ[1]، ويجعلون العُمْدَةَ في ذلك على الحدِّ

---

(1) عندما يكون التعريفُ غيرَ مانع؛ فإنه سيندرج فيه صفاتٌ لا تنتمي إلى جِنْس المعرَّف وفَصْلِه. انظر: الفقرة (15)، الهامش (1) السابق.
[**قلت**: ليس المراد بالمنع هنا ما هو قسيم الجمع، أي أن يكون مانعاً، ولكن المقصود بالمنع الدفع لعدم الدليل والمطالبة به، فالمقصود عند المناطقة أن الحد لا يطلب دليله، ولكن يعارض بالنقض والمعارضة (**عمرو**)].

(2) انظر: الفقرة (15)، الهامش (1) السابق.

(1) وفقًا للفلاسفة فإنّ اللفظَ المركَّب يدلُّ على معًنى يمكن التعبيرُ عن أجزائه من خلال أجزاء اللفظِ. فعلى سبيل المثال: «الإنسان حيوان» هو لفظٌ مركَّب، يتضمّن جزأيْن «الإنسان» و«الحيوان»، وكلٌّ منها يدلُّ على معنًى أخصّ من مجموع المعنى المعبَّر عنه في «الإنسان حيوان». وعلى الناحية الأخرى فإن الألفاظَ المفردة غير قابلة للتجزُّؤ، ومن ثَمَّ لا تتضمّن أجزاءً تعبِّر عن معنًى أخصَّ من اللفظ ككلٍّ. على سبيل المثال فإنّ اللفظَ المفرد «الإنسان» لا تدل «الإن» و«السَّان» فيه على أي معنًى على الإطلاق، لأن لفظ «الإنسان» غير قابل للتجزؤ. لا ينبغي الخلط بين اللفظ المفرد وبين المعيَّن أو الفرد (الواحد) لأنه [اللفظ المفرد] قد ينطبق على كلٍّ من الوجود الذهني والخارجي، بما في ذلك الجِنْس بأكمله. في حين ينطبق المعيَّن أو الفرد على الخارجي فقط، أي على العضو الواقعي والمعيَّن للنوع. فإن «الإنسان» لفظٌ مفرد، بخلاف «يعقوب» الواحد المعيَّن. انظر: ابن سينا، الشفاء: المدخل، 24 وما بعدها؛ والجرجاني، التعريفات، 199؛ والآمدي، المبين، 48-9.

الذي هو قَوْلُ الحادِّ بلا دليلٍ، وهو خَبَرُ واحِدٍ[2] عن أمْرٍ عقْلِيٍّ لا حِسِّيّ[3] يحتمل الصوابَ والخطأَ والصدقَ والكذبَ. ثم يَعِيبون على من يعتَمِدُ في• الأمور السَّمْعِيَّة على نَقْلِ الواحِدِ الذي معه من القَرَائِنِ ما يُفيدُ المستمِعَ العالِمَ بها العِلْمَ اليقينيَّ[4]، زاعمين أنَّ خَبَرَ الواحِدِ لا يُفيدُ العِلْمَ. وخَبَرُ الواحِدِ وإنْ لَمْ يُفِدِ العِلْمَ لكن هذا بعيْنِه قولُهم في الحدِّ، فإنّه خبرُ واحدٍ لا دليلَ على صِدْقه، بل ولا يمكن عندهم إقامةُ الدليلِ على صِدْقِه، فلم يكن الحدُّ مُفيدًا لتصوُّر المحدودِ. ولكن إن كان المستَمِعُ قد تصوَّرَ المحدودَ قَبْلَ هذا، أو تصوَّرَه مَعَه، أو بَعْدَه، بدون الحدِّ، وعَلِمَ أنّ ذلك حَدُّه؛ عَلِمَ صِدْقَه في حَدِّه، وحينئذٍ فلا يكونُ الحدُّ أفادَ التصوُّرَ، وهذا بَيِّنٌ.

وتلخيصُه: أنّ تصوُّرَ المحدودِ بالحدِّ لا يمكِنُ بدونِ العِلْم بصِدْقِ قَوْلِ الحادِّ، وصِدْقُ قولِه لا يُعْلَمُ بمجرَّدِ الخبَرِ، فلا يُعْلَمُ المحدودُ بالحدِّ.

26- **الثالث**: أن يُقال: لو كان الحدُّ مُفيدًا لتصوُّرِ المحدودِ؛ لم يحصُلْ ذلك إلا بعد العِلْم بصحَّةِ الحدِّ، فإنّه دليلُ التصوُّرِ وطريقُه وكاشِفُه. فمن الممتَنِع أن يُعْلَم المعرَّفُ المحدودُ قبلَ العِلْمِ بصحَّةِ المعرِّفِ، والعِلْمُ بصِحَّةِ الحدِّ لا

---

(2) خبر الواحد أو خبر الآحاد: هو رواية منقولةٌ عبر طرقٍ أقلّ من المتواتر، ومن ثَمَّ فإنه يفيد معرفةً محتملة [الظنّ]. انظر: الجرجاني، التعريفات، 85-6، مادة: خبر؛ ابن الحاجب، منتهى الوصول، 51-2. وعن الروايات المتواترة انظر: الفقرة: (16)، الهامش (2) السابق.

(3) كي تكون الروايةُ يقينيةً يجب أن تكون المعلومات التي تنقلها الرواية مستندةً إلى إدراك الحسّ. وعندما تفتقر إلى الأساس الحسّي تزداد احتمالية الرواية بصورة كبيرة؛ لأن المعرفة المستندة إلى الإدراك الحسي تُعتبر بديهية. انظر:
Weiss, 'Knowledge of the Past', 88; Hallaq, 'Inductive Corroboration', 9 ffÁ

• [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 92): «على»، وفي الهامش: «هكذا وردت في المطبوع ولعل الصواب (في)». وكذا ورد على الجادة في: الرد على المنطقيين، (38): «في الأمور السمعية»، فهذا الأولى بالإثبات (عمرو)].

(4) عندما تحتفّ القرائن القويةُ بإسناد خبر الواحد فإنهم يقولون إنها تقوّي هذه الروايات إلى درجة أنّ إسنادها يكتسب مرتبة التواتر. انظر: الفقرة (16)، الهامش (3) السابق. وحول التقوية بالقرائن انظر:
Hallaq, 'Inductive Corroboration', 9ff.; idem, 'Notes on the Term qārina', 478- 9Á

يحصُلُ إلا بعد العِلْمِ بالمحدود؛ إذِ الحدُّ خَبَرٌ عن مُخْبَرٍ [عَنْه]، هو المحدودُ، فمن الممتَنِع أن يُعْلَم صحةُ الخبرِ وصِدْقُه قبل تصوُّرِ المخْبَرِ عنه مِنْ غيرِ تَقْليدٍ[1] للمُخْبِرِ* وقَبول قَوْله فيما يشترك في العِلْمِ به المخْبَرُ، والمُخْبِرُ، ليس هو من باب الإِخْبَارِ عنِ الأُمورِ الغَائِبَة[2].

27- **الرابع**: أنَّهم يحدُّون المحدودَ بالصفات التي يسمونها الذاتِيَّةَ والعَرَضِيَّةَ، ويسمُّونها أجزاءَ الحدِّ وأجزاءَ الماهِيَّةِ والمقَوِّمَةَ لها والدَّاخِلَةَ فيها[1] ونحوَ ذلك من العبارات، فإنْ لمْ يعلم المستمعُ أنَّ المحدودَ مَوْصُوفٌ بتلك

---

(1) راجع: الفقرتين (1) والهامش (1) السابق، و(36) والهامش (2) الآتي.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 93) (سطر 4): «من غير تقليد للخبر»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (39/ سطر 1): «من غير تقليد للمخبِر».
[قلت: وقد أثبت ما في الرد على المنطقيين لأنه أوضح، فإن المقلَّد هو المخبِر. (عمرو)].

(2) سيصبح من الواضح أن الحسَّ بالنسبة لابن تيمية هو المصدر المادي الوحيد للمعرفة الإنسانية، باستثناء المعرفة بالوحي، طبعًا. (انظر: ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول، 1/ 104). وبما أن التعريفات يجب أن تتعامل مع النوع الأول من المعرفة [الحدس]؛ فإنَّ مقبولية التعريف لا يمكن أن تؤخذ من المعرِّف كمسألة إيمان، ومن ثَمَّ فإن صحة التعريف يجب أن تستلزم إدراكًا أصليًّا [سابقًا] للمعرَّف. وهذا، كما يريد ابنُ تيمية أن يقول؛ يجعل التعريفَ غيرَ ضروري.

(1) قد تكون الكليَّاتُ ذاتيةً أو عرضية. تنقسم العَرَضِيةُ بدورها إلى ضروريةٍ ملازمة (لازم غير مُفارِق) من جهة، وقابلة للانفصال (مفارق) من جهة أخرى. الكلي الذاتي هو الذي يشكِّل موضوعَه، ولا يمكن أن توجَد ماهيةُ موضوعِه من دونه. على سبيل المثال «الشَّكْل» هو مقوِّم الماهية «للمُثَلَّث»، ومن أجل تكوين تصوُّرٍ «للمثلَّث» فإن مفهوم «الشكْل» يجب أن يكون موجودًا. ومن ناحية أخرى فإن العَرَضي الضروري هو الملازِم للماهية ولكنّه لا يشكِّل جزءًا منه. فعلى سبيل المثال، لا يشكِّل «الضاحك» صفةً ذاتيةً «للإنسان»، وعلى الرغم من ذلك فإنه ملازمٌ دائمًا للإنسانية. وعلى الرغم من أن العرضي الضروري لا يشكِّل مقوِّمًا للماهية؛ إلا أن ابن سينا يقول إنَّ مِثْلَ هذا العرضي يدركه العقل مباشرةً، وإذا لم يكن كذلك فإنه سيُدرك عن طريق وسيط. ومن ناحية أخرى فإن الصفات العرضية غير الملازمة، مثل فقر يعقوب أو وضع جلوس إبراهيم؛ ليست دائمة. انظر: المقدمة، الجزء (1)، القسم (2) السابق؛ وابن سينا، الإشارات (مع شرح الطوسي)، 1/ 199-213؛ والغزالي، المقاصد، 44-8؛ Aristotle, *Topica*, 110^{b}21 ff. انظر أيضًا الاقتباس من ابن سينا في الفقرة (32)، الهامش (1)، الآتي.

الصفات؛ امتنعَ تصوُّرُه. وإنْ عَلِمَ أنّه موصوفٌ بها؛ كان قد تصوَّرَه بدون الحدِّ. فثبت أنَّه على التقديريْن لا يكونُ قد تصوَّره بالحدِّ، وهذا بيِّنٌ.

فإنه إذا قيل: «الإنسان هو الحيوان الناطق» ولا يعلم أنّه «الإنسان»؛ احتاجَ إلى العِلْمِ بهذه النسبة، وإنْ لمْ يكن متصوِّرًا لمسَمَّى «الحيوان الناطق»؛ احتاج إلى شيئيْن: تصوُّرِ ذلك، والعِلْمِ بالنِّسْبَةِ المذكورة. وإن عَرَفَ ذلك؛ كان قد تصوَّر الإنسانَ بدون الحدِّ.

نعم! الحدُّ قد ينبِّهُ على تصوُّرِ المحدودِ كما ينبِّه الاسمُ؛ فإنَّ الذِّهْنَ قد يكون غافلًا عن الشيء فإذا سمع اسمَه وحَدَّه؛ أَقْبَل بذهنِه إلى الشيء الذي أُشِيرَ إليه بالاسْمِ أو الحدِّ، فيتصوَّرُه، فتكون فائدةُ الحدِّ من جِنْسِ فائِدَةِ الاسْمِ، وتكون الحدودُ للأَنْوَاعِ بالصِّفَاتِ كالحُدودِ للأَعْيَانِ بالجِهَاتِ. كما إذا قيل: حدُّ الأرض من الجانب القِبْلِي كذا ومن الجانب الشَّرْقِي كذا؛ ميَّزْتَ الأرضَ باسْمِهَا وحدِّها، وحدُّ الأرضِ يُحْتَاجُ إليه إذا خِيفَ من الزيادة في المُسَمَّى أو النَّقْصِ منه[2]، فيُفيدُ إدخالَ المحدودِ جميعِه وإخراجَ ما ليس منه، كما يُفيدُ الاسمُ، وكذلك حدُّ النَّوْعِ. وهذا يحصُلُ بالحدودِ اللَّفْظِيَّةِ تارةً وبالوَضْعِيَّةِ أخرى. وحقيقةُ الحدِّ في الموضعيْن: بيانُ مُسَمَّى الاسْمِ فقط، وتمييزُ المحدودِ عن غيرِه؛ لا تصوُّرُ المحدود.

وإذا كانت فائدةُ الحدِّ بيانَ مُسَمَّى الاسْمِ، والتسميةُ أمرٌ لُغَوِيٌّ وَضْعِيٌّ؛ رُجِعَ في ذلك إلى قَصْدِ ذلك المُسَمِّي* ولُغَتِه[3]؛ ولهذا يقول الفقهاءُ: مِنَ الأسماءِ ما يُعْرَفُ حدُّهُ بالشَّرْعِ، ومنها ما يُعْرَفُ حدُّهُ بالعُرْفِ.

---

(2) انظر بيانًا مماثلًا تقريبًا حول استعمال التعريف، في: المقدسي، البدء والتاريخ، 1/ 29.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 94) (سطر 8): «المسمَّى»، وفي مخطوطة ليدن (138ب/ سطر 10): «المسمِّي».
[**قلت**: لعل هذا يرجع إلى الطباعة، إذ قد يهمل فيها الفرق بين رسم الألف اللينة والياء، فلذا أثبتُّ فوقَ بالكسر. (**عمرو**)].

(3) انظر: المقدمة، الجزء (1)، القسم (2)، السابق.

28- ومن هذا «تَفْسيرُ الكلامِ وشَرْحُه»[4]، إذا أُريدَ به تَبْيِينُ مُرَادِ المتكَلِّمِ فهذا يُبْنَى على مَعْرِفَةِ حُدودِ كلامِه. وإذا أُريدَ به تَبْيينُ صِحَّتِهِ وتقريرُه؛ فإنه يحتاج إلى معرفةِ دليلِ صِحَّته•. فالأولُ[5] فيه بيانُ تصويرِ كلامِه، [والثَّاني: بيانُ تَصْديقِ كَلَامِه] أو تصويرِ** كلامِه كتَصْوِيرِ* مُسَمَّيَاتِ الأسماءِ بالتَّرْجَمَةِ: تارةً لمن يكونُ قد تصوَّرَ المسمَّى ولم يَعْرِفْ أنَّ ذلك اسمُه، وتارةً لمنْ لمْ يكنْ قدْ تصوَّرَ المسمَّى فيُشَارُ إلى المسمَّى بحسبِ الإمْكَانِ إمَّا إلى عَيْنِه وإمَّا إلى نَظِيرِه. ولهذا يُقال: الحدُّ تارةً يكون للاسْمِ، وتارةً يكون للمسمَّى.

29- وأئِمَّةُ المصنِّفِين في صِناعة الحُدودِ على طريقة المنطقيّين يعترفون عند التحقيقِ بهذا[1]، كما ذكره الغزاليُّ في كِتاب المعيار[2] الذي صنَّفه في المنطق،

---

(1) يبدو أن «تفسير الكلام وشرحه» يشير إلى «القول الشارح» لدى المناطقة، وهي العبارة التي تشرح التعريفَ (الحد) أو الوصفَ (الرسم) لشيء بحيث يمكن تكوين تصوُّر عنه. ابن سينا، الإشارات، 1/ 184 (الترجمة الإنجليزية، 49)؛ الرازي، التحرير، 25؛ الغزالي، المعيار، 68. يستند استدلالُ ابن تيمية هنا مرةً أخرى على افتراضه أن التعريف، فضلًا عن الرسم؛ لا يكشف بالضرورة عن ماهية المعرَّف.

• [في مجموع الفتاوى، (9/ 94): «وإذا أُريد به تبيين صحته وتقريره؛ فإنه يُحتاج إلى معرفة **دليلِ بصحته**»، والذي أثبتُّه من الرد على المنطقيين، (40)، إذ جاء فيه: «وإذا أُريد به تبيين صحته وتقريره؛ فإنه يُحتاج إلى معرفة دليلِ **صحةِ الكلام**»؛ لأن سياقته أحسن؛ إذا تقدير الإضافة بين دليل وصحة هو الجادّة، فهو أولى من قَطْع دليلٍ عن الإضافة ووصل ما بعده بالباء والخروجِ بالباء عن أصل معناها بتضمينها معنى على، فهذا لا حاجة له، والغالب أنه من قلم الناسخ. (**عمرو**)].

(2) أي عندما يراد بـ «تفسير الكلام وشرحه» الحاجة إلى توضيح قصد [مراد] المتكلم.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 94) (سطر 12): «كلامه أو تصوير»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (40/ سطر 13): «كلامه، والثاني: بيان تصديق كلامه. وتصوير...». [**قلت**: وقد أثبت ما في الرد على المنطقيين، وجعلته بين معقوفتين. (**عمرو**)].

** في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 94) (سطر 13): «لتصوير»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (40/ سطر 14): «كتصوير». [**قلت**: وقد أثبت ما في الرد على المنطقيين. (**عمرو**)].

(1) أي أنّ الحدود والأسماء لهما الوظيفة التعريفية نفسها. انظر: الهامش (6) الآتي.

(2) دعمًا لحجته؛ يقتبس ابنُ تيمية في كتابه الرد على المنطقيين (40- 1) فقراتٍ من المعيار للغزالي، 48.

وكذا يوجد في كلامِ ابنِ سينا[3] والرازيّ[4] والسُّهْرَوَرْدِي[5]، وفي غيرِهم: أنّ الحدودَ فائدتُها مِنْ جِنْسِ فائِدَةِ الأَسْمَاءِ، وأنَّ ذلك من جِنْسِ التَّرْجَمِة بلفظٍ عَنْ لَفْظٍ[6]. ومِنْ هذا البابِ ذِكْرُ غَرِيبِ القُرْآن والحديث وغيرهما، بل تفسيرُ القرآن وغيرِه من أنْوَاعِ الكلامِ هو في أوَّلِ دَرَجَاتِه مِنْ هذا البابِ؛ فإنَّ المقصودَ ذِكْرُ

---

(3) يقتبس ابن تيمية في الرد على المنطقيين (43- 7) من الشفاء لابن سينا، الإلهيات، 1/ 29-31، 104-6.

(4) يُفترَض أنه فخر الدين الرازي. انظر: الفقرة (20)، الهامش (1) السابق.

(5) أبو الفتح شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السُّهروردي المقتول الحلبي (ت: 587هـ/ 1191م). انظر:

Brockelmann, *Geschichte*, i. 437-8; *Encyclopaedia of Islam*, iv/i, 500-7, s.v. 'al-Suhraward' (by S. van den Bergh)Á

(6) في حقيقة الأمر، لا يسوِّي الغزاليُّ بين التعريفات والأسماء، على الأقل في المعيار، حيث يقول ابن تيمية إنه يفعل ذلك. فهناك (ص 266-7) يشرح الغزالي أنّ تحديدَ التعريفِ للجنس والفصل يُنتج معرفةً بالماهية على نحوٍ محدد وموجز (عِلمًا ملخَّصًا مُفصَّلًا) في حين لا ينتج الاسم إلا معرفةً عامةً غير محددة (عِلمًا جُمليًّا). فالفرق بين "الخمر" (الاسم)، و"المائع المسكر المتَّخذ من العنب" (التعريف) يوضِّح هذه النقطة. وبالمثل لا يبدو أن ابن سينا يسوّي بين التعريف والاسم. ففي كتابه النجاة، 114-15؛ يصرّح بأن التعريف يشرح ماهية الاسم (قول يشرح الاسم). ومع ذلك يؤكد الطوسي في شرح الإشارات، 1/ 249، أن بعض التعريفات تعادل الأسماء، في حين أن الأخرى، والتي هي الشاغل الرئيسي علم المنطق، تشرح الماهية. ومن ثَمَّ، ووفقًا للتأويل الأكثر ليبراليةً لابن سينا، فقد يقال فقط إن بعض التعريفات تعطي المعرفةَ نفسها التي تستمدُّ من الأسماء، والعكس بالعكس. ولا يعلّق الرازي في كتابه لباب الإشارات على هذا المضمون. ويبدو عزوُ ابن تيمية هذا الرأيَ دقيقًا فقط في حالة السهروردي، الذي يناقش هذه المسألة في حكمة الإشراق، 19-20.

يقتبس ابن تيمية في الرد على المنطقيين 40-42؛ عددًا من الفقرات للغزالي والفارابي ليثبت أنهما يشتركان في القول إن الأسماء تعمل على تمييز المسمَّى عن غيره من الأشياء، وليس تكوين تصوُّر لماهيته. ولكن حين يُنظَر إلى هذه الفقرات في سياقها الأوسع لنظريتي الغزالي والفارابي؛ يصبح من الواضح أن استدلالَ ابن تيمية بالاستناد إلى هذه الاستشهاداتِ الخاصةِ متكلَّفةٌ إلى حدٍّ ما. كان بإمكان ابن تيمية أن يختار عباراتٍ أكثر تفصيلًا لإثبات وجهة نظره. على سبيل المثال، يؤكد الفارابي في إيساغوجي على أن المعنى المعيَّن إذا كان له اسمٌ وكذلك تعريفٌ؛ فإنّ كلًّا منهما يمكن أن يعرِّف ماهية المسمَّى أو المعرَّف. ومع ذلك فالفرق بينهما هو "أن الاسم يعرِّف معنى الشيء وماهيته مجملًا غير مفصّل ملخص. والحد يعرِّف معناه وماهيته ملخَّصًا ومفصَّلًا بالأشياء التي بها قِوَامه" (الفارابي، إيساغوجي، 87).

مُرَادِ المتكَلِّم بتلك الأَسْمَاءِ وبِذَلِكَ الكَلَامِ. وهذا الحدُّ هم مُتَّفِقون على أنّه من الحُدودِ اللَّفْظِيّة، مع أنّ هذا هو الذي يُحْتَاج إليه في إِقْرَاءِ العُلُوم المُصَنَّفَة بل في قراءةِ جميعِ الكتب، بل في جَمِيع أنواعِ المُخَاطَبَات، فإنَّ مَنْ قَرَأَ كُتُبَ النَّحْوِ أو الطِّبِّ أو غيرِهما لا بُدَّ أن يعرِفَ مُرادَ أصحابِها بتلك الأسماءِ، ويَعْرفُ مُرَادَهَم بِالْكَلَامِ المؤلَّفِ، وكذلك مَنْ قرأ كُتُبَ الفِقْهِ والكَلَامِ والفَلْسَفَةِ وغيرِ ذلك.

30- وهذه الحدودُ معرفتُها مِن الدِّين، في كلِّ لفْظٍ هو في كِتابِ الله تعالى وسُنَّةِ رسولِه صلى الله عليه وسلم. ثم قد تكونُ معرفتُها فَرْضَ عَيْنٍ، وقد تكون فَرْضَ كِفَايَةٍ؛ ولهذا ذمَّ اللهُ تعالى مَنْ لمْ يعرفْ هذه الحدودَ[1] بقوله: ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ﴾[2]. والذي أنزله على رسولِه فيهِ ما قد يكونُ الاسمُ غريبًا بالنسبة إلى المستَمِعِ: كلفظ: (ضِيزى) و(قَسْوَرة) و(عَسْعَسَ)[3]، وأمثال ذلك. وقد يكونُ مَشْهورًا، لكن لا يعلَمُ حَدَّه، بل يعلم مَعْنَاهُ على سَبِيلِ الإجْمَال؛ كاسْمِ الصَّلاةِ والزَّكَاةِ والصِّيام والحَجِّ[4]. فتبيَّنَ أنَّ تعريفَ الشيءِ إنَّما هو بتعريفِ عَيْنِه أو ما يُشْبِهُهُ.

(1) تشير الحدود والتعريفات (كلاهما يُعبَّر عنه في العربية بالحدود) إلى الحدود الموضوعة لمفهوم أو شيء معيَّن. ومن ثَمَّ فإن الحدَّ لمصطلحٍ ما هو الحد [الطَّرَف] الذي يَقْصُر دلالةً ومعنًى معينيْن لمصطلحٍ ما، بحيث لا تحدث أيُّ إضافةٍ أو حذفٍ من المعنى. وبالمثل فإن حدودَ الله هي تلك الأحكام (العقوبات) التي يجب مراعاتها وتطبيقها بدقة. انظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، 265.

(2) القرآن الكريم، سورة التوبة: 97.

(3) وردت الألفاظ: ضيزي،وقسورة،وعسعس، في القرآن على التوالي: (53: 23، 74: 51، 81: 17). ويعنى الضيزي: الظلم، ويعني القسورة: الأسد، وعسعس من كلمات الأضداد (الكلمات التي تعني الشيءَ وضدَّه)، وتشير إلى بداية الليل أو نهايته (أقبل الليل أو أدبر). للمزيد حول معاني هذه الكلمات، انظر بالترتيب نفسه: البيضاوي، أنوار التنزيل، 698، 771، 786.

(4) [أي أن لها معانيَ خاصة] في الاصطلاح الشرعي. للوقوف على الدلالات الأساسية والفنية لهذه المصطلحات، انظر: الجرجاني، التعريفات، 117، مادة: صلاة؛ 101، مادة: زكاة؛ 119، مادة: صوم؛ 72، مادة: حج. انظر أيضًا: الموصلي، الاختيار، 1/ 37 وما بعدها، 99 وما بعدها، 125 وما بعدها، 139 وما بعدها.

فمَنْ عَرَفَ عينَ الشيْءِ؛ لا يَفْتَقِرْ في معرفَتِهِ إلى حَدٍّ، ومن لم يعرفْه؛ فإنما يعرِفُ بهِ إذا عَرَفَ ما يُشْبِهُهُ ولوْ مِنْ بَعْضِ الوُجُوهِ، فيؤلِّفُ له من الصِّفَاتِ المشْتَبِهَةُ المشْتَرَكَةِ بينَهُ وبيْنَ غَيْرِهِ ما يَخُصُّ المعَرَّفَ. ومَنْ تَدَقَّقْ هذا؛ وَجَدَ حقيقتَه، وعَلِمَ مَعْرِفَةَ الخَلْقِ بما أُخْبِرُوا به من الغَيْبِ من الملائِكَةِ واليَوْمِ الآخِرِ وما في الجَنَّةِ والنَّارِ مِنْ أَنْوَاعِ النَّعِيمِ والعَذَابِ، وبَطَلَ قولُهُم في الحَدِّ.

31- **الخامس**:[1] أنّ التصوُّراتِ المفرَدَةَ يَمْتَنِعُ أن تكون مطلوبةً؛ فيَمْتَنِعُ أن تُعْلَمَ• بالحدِّ؛ لأن الذِّهْنَ إن كان شاعِرًا بها؛ امتنعَ الطَّلَبُ[2]؛ لأنَّ تحصيلَ الحاصِلِ ممتَنِعٌ. وإن لم يكن شاعِرًا بها؛ امتَنَعَ مِنَ النَّفْسِ طَلَبُ ما لا تَشْعُرُ به؛ فإنَّ الطَّلَبَ والقَصْدَ مَسْبُوقٌ بالشُّعورِ.

فإنْ قيل: فالإنسانُ يطلُبُ تصوُّرَ المَلَكِ والجِنِّ والرُّوح، وأشياء كثيرة،

---

(1) يمكن الوقوف على استدلال مماثل بالحُجة التالية لدى الرازي، المحصَّل، 4 (سطر 1-4). حيث تُقدَّم في سياق رأيه أنّ جميع التصورات غير مكتسبة. انظر: الفقرة (20)، الهامش (1) السابق. وللاطلاع على نقد الطوسي لهذه الحجة انظر: الطوسي، تلخيص المحصَّل، 4 (سطر 16-20).

• [**قلت**: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 96): «يعلم»، والمثبت من الرد على المنطقيين (61)، وهو أليق بالسياق. (**عمرو**)].

(2) أي أنه إذا لم يكن العقلُ على علمٍ بالتصورات المفردة مطلقًا؛ فإنه لن يشعر بالحاجة إلى تأليف مثل هذه التصوُّرات. وما يبدو أن ابن تيمية يقوله هو أنّ السعيَ لأجل تأليف التصورات يستلزم مسبقًا نوعًا من المعرفة المبدئية بالأشياء، وحينها فإن التصوُّرات تُطلب لأجل تطوير أو توكيد أو إعادة توكيد: الشعور الموجود بالفعل. وإذا كان فهمُنا لابن تيمية صحيحًا فإن نتيجة نظرته ستشكِّل مشكلةً، وهي أن اكتساب المعرفة أمرٌ مقيَّدٌ بشدة، وأن الوصول إلى معرفة جديدة أمرٌ مستحيلٌ عَمَليًّا. أما بقية الفقرة، فيبدو أنها تقدِّم محاولةً للإجابة على هذه المشكلة. فعندما نسمع كلمةً جديدةً لا نعرف لها معنًى؛ فإننا ندرك شيئًا، أي الكلمة نفسها، وهي حقيقةٌ تحثُّنا على الاستفسار عن معناها وكذلك عن الشيء الذي تُشير إليه. فإذا لم نكن قد سمعنا كلمة (ثلج) قطُّ، أو لم نشهد الثلوج من قبل؛ فليس لدينا سببٌ للاستفسار عنها. ولكن بعد أن نسمع المصطلحَ الآن فإننا سنحصل على تعريفه. وهذا ما سيُدخِلنا في عملية التعريف نفسِها التي لا يعتقد ابنُ تيمية أنها مثمرة. ما ينبغي أن يقولَه ابن تيمية: إن التعريف وحده، دون رؤية الثلج إذن؛ غير كافٍ لتأليف تصوُّرٍ للثلج، ولكن إذا رأينا الثلوج وقيل لنا: «هذا هو الثلج»؛ فحينها يصبح التعريفُ غيرَ ضروري. انظر أيضًا: الرد على المنطقيين، 61-2.

وهو لا يشْعُرُ بها. قيل: قَدْ سَمِعَ هذه الأسماءَ، فهو يطلُبُ تصوُّرَ مُسَمَّاها، كما يَطْلُبُ مَنْ سَمِعَ ألفاظًا لا يفهم معانِيَها تصوُّرَ معانِيها. وهو إذا تصوَّرَ مُسَمَّى هذه الأسماءِ فلا بدَّ أن يَعْلَمَ أنّها مُسَمَّاةٌ بهذا الاسْمِ؛ إذ لو تصوَّرَ حقيقةً ولم يكنْ ذلك الاسمُ فيها؛ لم يكنْ تصوَّرَ مَطْلُوبَه. فهُنَا المتصوَّرُ: ذاتٌ وأنَّها مُسَمَّاةٌ بكذا، وهذا ليس تصوُّرًا للمعنى* فقط؛ بل للمَعْنَى ولِاسْمِه. وهذا لا ريبَ أنّه يكون مطلوبًا، ولكنْ لا يُوجِبُ أنْ يكون المعنى المفرَدُ مَطْلوبًا.

وأيضًا فإنّ المطلوبَ هُنا لا يحصُل بمجرَّدِ الحدِّ، بل لا بُدَّ مِنْ تعْرِيفِ المحدودِ بالإِشَارةِ إليه أو غيرِ ذلك مما لا يُكْتَفَى فِيهِ بمجرَّدِ اللَّفْظِ.

وإذا ثبَتَ امتناعُ الطَّلَبِ للتصوُّرَاتِ المفرَدَةِ: فإمَّا أن تكونَ حاصِلَةً للإنسان؛ فلا تَحْصُلُ بالحَدِّ، فلا يُفِيدُ الحدُّ التصوُّرَ. وإمَّا ألَّا تكون حاصلةً؛ فمُجَرَّدُ الحدِّ لا يُوجِبُ تصوُّرَ المسمَّيَاتِ لمَنْ لا يعرفها، ومتَى كانَ له شُعُورٌ بها؛ لم يَحْتَجْ إلى الحدِّ في ذلك الشُّعُورِ، إلا مِن جِنْسِ ما يُحْتَاجُ إلى الاسْمِ. والمقصودُ هو التَّسْوِيَة بين فائِدَةِ الحدِّ وفائِدَةِ الاسْمِ.

32- **السادس**: أنْ يُقالَ: المفيدُ لتصوُّر الحقيقةِ عندهم هو الحدُّ التامّ** المؤلَّفُ من الذاتيات دون العَرَضِيّات. ومبنَى هذا الكلامِ على الفَرْقِ بين الذَّاتِيِّ والعَرَضِي. وهم يقولون: الذاتيُّ ما كان داخِلَ الماهيَّةِ، والعَرَضِيُّ ما كان خارجًا عنْها، وقسَّمُوه إلى لَازِمٍ للماهيَّةِ ولازِمٍ لوُجُودِها(1).

---

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 96) (سطر 16): «بالمعنى»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (61/ سطر 17): «للمعنى».
[**قلت**: وقد أثبت الذي في الرد على المنطقيين، وهو أليق بالسياق. (**عمرو**)].

** في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 97) (سطر 8): «العام»، وفي مخطوطة ليدن (139أ/ سطر 18)، وطبعة بومباي، الرد على المنطقيين (62): «التام».
[**قلت**: وقد أثبتّ الذي في المخطوطة، والرد على المنطقيين. (**عمرو**)].

(1) انظر على سبيل المثال: ابن سينا، الإشارات، 1/ 199 وما بعدها (الترجمة الإنجليزية، 53-4): «اعلم أنّ من المحمولاتِ محمولاتٍ مقومةً لموضوعاتها. ولستُ أعني بالمقوّم المحمولَ الذي يفتقر الموضوع إليه في تحقيق وجودِه، ككوْن الإنسان مولودًا أو مخلوقًا أو محدَثًا، =

وهذا الكلام الذي ذكره مبنيٌّ على أصليْن فاسدين: [1] الفرقُ بين الماهيَّةِ ووجودِها، ثم [2] الفَرْقُ بين الذاتيِّ لها واللازِمِ لها.

33- **فالأَصْلُ الأول**: قولهم: إنَّ الماهيةَ لها حقيقةٌ ثابتةٌ في الخارج غيرُ وجودِها(1). وهذا شبيهٌ بقَوْلِ مَنْ يقولُ: المعدومُ شيءٌ(2)، وهو مِنْ أفْسَدِ ما يكون. وأصْلُ ضلالِهم أنّهم رأَوا الشيءَ قبل وُجُودِه يُعْلَمُ ويُرَادُ، ويُمَيَّزُ بين المقْدُورِ عليه والمعْجُوزِ عنه، ونحوَ ذلك. فقالوا: لوْ لمْ يكنْ ثابتًا؛ لما كانَ كذلك. كما أنَّا نتكلَّمُ في حقائقِ الأشياءِ التي هي ماهيَّاتُها مع قَطْعِ النَّظَرِ عن وُجُودِها في الخَارِجِ، فتخيَّلَ الغالِطُ أنّ هذهِ الحقائقَ والماهيَّاتِ أمورٌ ثابتةٌ في الخَارِجِ.

والتحقيقُ: أنَّ ذلك كلَّه(3) أمرٌ ثابتٌ في الذِّهْن [فقط](4). والمقَدَّرُ في

= وكون السواد عَرَضًا. بل المحمول الذي يفتقر إليه الموضوعُ في تحقق ماهيته، ويكون داخلًا في ماهيته جزءًا منها. مثل الشكلية للمثلث، أو الجسمية للإنسان،...، اعلم أنّ كل شيءٍ له ماهيةٌ فإنه إنما يتحقق موجودًا في الأعيان، أو متصوّرًا في الأذهان؛ بأن تكونَ أجزاؤه حاضرةً معه. وإذا كانت له حقيقة غير كونه موجودًا أحد الوجودين مقوم به. فالوجود معنًى مضاف إلى حقيقته لازم أو غير لازم. وأسباب وجوده أيضًا غير أسباب ماهيته، مثل الإنسانية، فإنها في نفسها حقيقةٌ ما، وماهية. ليس أنها موجودة في الأعيان أو موجودة في الأذهان، مقوّمًا لها، بل مضافًا إليها».

انظر أيضًا: Aristotle, *Analytica Posteriora,* 73b2-75a35; idem, *Topica,* 102b4-25, *passim;* والمقدمة، الجزء (1)، القسم (2)، السابق. وراجع: Rahman, 'Essence and Existence', 2-11.

(1) راجع: Burrell, 'Essence and Existence', 61-3، وانظر الهامش (5) لهذه الفقرة، والفقرة (79)، الهامش (2) الآتي.

(2) اعتنق هذا الرأيَ عددٌ من الأفراد والجماعات، مثل المعتزلة (وبخاصة ابن الخيّاط) وابن عربي. وإذا حكمنا من خلال أعمال ابن تيمية الأخرى؛ فإنه يبدو أن يوجّه انتقاداته ضد الأخير. (انظر: المقدمة، الجزء (1)، الأقسام (1، 3، 4) السابقة. للاطلاع على نقدٍ أكثر تفصيلًا، انظر: ابن تيمية، توحيد الربوبية، 144-59. وللاطلاع على مذهب ابن عربي، انظر كتابه: إنشاء الدوائر، 6 وما بعدها؛ Affifi, *Mystical Philosophy,* 47ff. وأيضًا: الشهرستاني، الملل، 53. وبالمناسبة فإن ابن سينا، مثل ابن تيمية؛ ينتقد هذا الرأيَ بشدة. انظر: قسم مارمورا Marmura في: *Encyclopaedia Iranica,* iii. 73, s.v. 'Avicenna'.

(3) وهي: الماهيات وحقائق الأشياء.

الأَذْهَانِ[5] أَوْسَعُ من الموجُودِ في الأَعْيَانِ. وهو موجودٌ وثابِتٌ في الذِّهْنِ وليس هو في نَفْسِ الأَمْرِ لا مَوْجُودًا ولا ثابِتًا. فالتفريقُ بين الوُجُودِ والثُّبُوتِ، وكذلك التفريقُ بين الوُجُودِ والماهِيَّةِ*، مع دَعْوَى أنَّ كليْهِما في الخَارِجِ؛ غَلَطٌ عَظِيمٌ.

وهؤلاءِ ظَنُّوا أنَّ الحقائِقَ النوعِيَّةَ، كحقيقةِ الإِنْسَانِ والفَرَسِ وأمثالِ ذلك؛ ثابِتَةٌ في الخَارِجِ، غيرُ الأَعْيانِ الموجودَةِ في الخارِجِ، وأنها أَزَلِيَّةٌ لا تَقْبَلُ الاستِحَالةَ، وهذه التي تُسمَّى: «المُثُلَ الأَفْلاطونية»[6].

34- ولم يَقْتَصِرُوا على ذلك، بل أثبتوا أيضًا ذلك في المادَّةِ والمُدَّة**

(4) ليس في النص العربي [في مجموع الفتاوى] لفظ «فقط»، على الرغم من أن ابن تيمية يصوغ العبارة في الرد، 64، (سطر 1- 3)، بقوله: «والتحقيق أن ذلك كله أمر موجود وثابت في الذهن لا في الخارج عن الذهن». ويبدو أن السيوطي قد حذف العبارةَ الأخيرة.

(5) يُقرأ النصُّ في الرد على المنطقيين، (64) سطر (1-2): «قد يكون أوسع»، والذي يبدو أكثر دقَّةً.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 98) (سطر 5-6): «بين الوجود والثبوت، وكذلك التفريق بين الوجود والماهية»، وفي مخطوطة ليدن (139أ/ سطر 29): «بين الوجود والماهية».

[**قلت**: في جهد القريحة، في الموضع المشار إليه: وضَع «[والثبوت وكذلك التفريق بين الوجود والماهية]» بين معقوفتين بهذا الشكل، وهذا معناه أنها مزيدة (**عمرو**)].

(6) إن هجوم ابن تيمية هاهنا موجَّه ضد تمييز الفلاسفة بين ما هو لازم للماهية وما هو لازم لوجودها، وكون الماهية والوجود قابليْن للانفصال (الرازي، لباب الإشارات، 79؛ Burrell, 'Essence and Existence', 60-3). ومن ثَمَّ فلا يمكن إدراك شيء من العالم الخارجي بدون تلك الصفة التي هي لازمة للماهية، في حين أنه بدون الصفة اللازمة للوجود فإن الشيء على الرغم من ذلك يُمكن إدراكُه. وبعبارة أخرى، فإن الذاتي الذي هو مقوِّم للماهية يسبق الوجود في العالم الخارجي، وهذا يستلزم بوضوح أن للماهية وجودًا خارجيًّا زائدًا على وجود أفرادها. ينحدِرُ هذا المذهب الذي وصفه ابن تيمية نيابة عن الفلاسفة إلى واقعيةٍ متشددة، تتبنّي الرأي، الذي يرفضه ابنُ تيمية بشدة، أنّ الكليات توجد خارج الذهن. انظر: ابن سينا، النجاة، 256-7؛ المؤلف نفسه، الشفاء، المدخل، 65-72. انظر أيضًا: المقدمة، الفقرة (1)، القسم (3)، السابق، والفقرة (79)، الهامش (2) الآتي.

** في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 98) (سطر 11): «والماهية»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (66/ سطر 15): «والمدَّة».

[**قلت**: وقد أثبتُّ ما في الرد على المنطقيين، لأنه هو الصحيح المعروف في تلك المطالب. (**عمرو**)].

والمكان. فأثبتوا مادَّةً مجرَّدَةً عن الصُّوَرِ ثابتةً في الخارج: وهي الهَيُولَى الأوَّلِيَّة، التي بنَوْا عليها قِدَمَ العَالَم[1]، وغلَّطَهُم فيها جمهورُ العُقَلاءِ. والكلامُ على مَنْ فَرَّقَ بين الوُجُودِ والماهِيَّةِ مَبْسُوطٌ في غَيْرِ هذا الموْضِع[2].

والمقصودُ هُنَا التنبيهُ على أنَّ ما ذكروه في المنطِقِ من الفَرْقِ بين الماهيةِ ووجودِها في الخارِجِ هو مَبْنِيٌّ على هذا الأَصْلِ الفاسِدِ.

وحقيقةُ الفَرْقِ الصحيح: أنَّ الماهِيَّةَ هي ما يَرْتَسِمُ في النَّفْسِ مِنَ الشَّيْءِ، والوُجُودَ ما يكون في الخارجِ منه، وهذا فَرْقٌ صحيحٌ. فإنَّ الفَرْقَ بين ما في النَّفْسِ وما في الخارِجِ؛ ثابِتٌ مَعْلومٌ لا رَيْبَ فيه. وأمَّا تَقْدِيرُ حقيقةٍ لا تَكُون ثابِتَةً في العِلْمِ ولا في الوُجُودِ؛ فهو بَاطِلٌ.

35- **والأَصْلُ الثَّاني**: وهو [أنّ]•. الفَرْق بين [العَرَضِي]•• اللازِمِ للماهِيَّة والذَّاتيِّ[1]؛ لا حقيقةَ لَهُ؛ فإنّه إنْ جُعِلت الماهِيَّةُ التي في الخَارَجِ مُجرَّدَةً عن الصِّفَاتِ اللازِمَةِ؛ •••أَمْكَن أنْ يُجْعَلَ الوُجودُ الذي في الخَارِجِ مجرَّدًا عن هذه

---

(1) حول مفهوم المادة الأولية (الهيولى) انظر: الغزالي، المقاصد، 141-3، 158 وما بعدها. وحول دور الهيولى في جدل قِدم العالم انظر: Davidson, *Proofs*, 16-17، والمصادر المذكورة فيه.

(2) انظر الفقرتيْن: (35، 36) الآتيتين، والرد على المنطقيين، 70-1.

• [**قلت**: ما بين المعقوفين أثبتُّه من الرد على المنطقيين (70)، وهو مفيد لسياق الكلام، وأصل العبارة هناك أتمُّ مما هنا، قال: «الأصل الثاني: وهو المقصود أن ما ذكروه من الفرق بين العرضي اللازم للماهية والذاتي لا حقيقة له» (**عمرو**)].

•• [**قلت**: ما بين المعقوفين أثبتُّه من الرد على المنطقيين (70)، وهو حَسَنٌ في توضيح سياقة الكلام (**عمرو**)].

(1) وهذا بين (الذات) و(العَرَض اللازم)، انظر: الفقرة (27)، الهامش (1) السابق.

••• [**قلت**: كذا وردت العبارة في الرد على المنطقيين (69)، جوابًا للشرط، وما في مجموع الفتاوى (9/ 99): «وأمكن»، بالعطف، والمثبت هو الصحيح لسياق الكلام ومعناه. وقد اعتمد مترجمُنا إلى الإنجليزية نصَّ مجموع الفتاوى الذي بالعطف، وتخلص من إبهام المعنى بشرحه في جملة اعتراضية تبين معنى الإلزام الشرطي. والمثبت من الرد على المنطقيين أصح وأوضح وأخف كلفة. (**عمرو**)].

الصفاتِ اللازِمَةِ، وإن جُعِلَ هذا هو نَفْسُ الماهية بلوَازِمِها؛ كان هذا بمَنْزِلَةِ أن يُقال: «هذا الوجودُ بلَوَازِمِه»، وهما باطِلَانِ؛ فإنَّ الزَّوْجِيَّةَ والفَرْدِيَّةَ للعَدَدِ مثلًا مِثْلُ الحيوانِيَّةِ والنُّطْقِ للإنسان، وكلاهما إذا خَطَرَ بالبالِ مِنْهُ الموصُوفُ مع الصِّفَةِ؛ لم يُمْكِنْ تقديرُ الموصُوفِ دونَ الصِّفَةِ[2].

36- وما ذَكرُوه مِنْ أنَّ ما جَعَلُوه هو الذَّاتِي يتقدَّمُ تصوُّرُه• في الذِّهْن[1]؛ فباطِلٌ من وَجْهَيْن:

أحدهما: أنَّ هذا خبَرٌ عن وَضْعِهم؛ إذْ هُمْ يقدِّمُونَ هذا في أذهانِهم ويؤخِّرُون هذَا، وهذا تحكُّمٌ* محضٌ. وكلُّ مَنْ قدَّمَ هذا دون ذا؛ فإنَّما قلَّدهم في

---

(2) ليست الجملتان الثانية والثالثة من هذه الفقرة: «فإنه إن جُعلت الماهية التي في الخارج... وهما باطلان» موجودتيْن في الرد على المنطقيين، ويبدو أنهما من صياغة السيوطي. والجملتان مقتضبتان وغامضتان إلى الغاية. ومع ذلك فإن الفكرة التي يبدو أن ابن تيمية يقصدها أن ما يعتبره الفلاسفة عرَضًا لازمًا هو أمرٌ ضروري لتصوُّر الشيء، مثل الذاتي نفسه. فعندما يحدث «السواد» الذي هو عرَضٌ لازِم؛ في الذهن؛ فإن «اللون» الذي هو ذاتي، يحدُث بالمثل؛ لأنه بدون هذا الأخير لا يمكن أبدًا تصوُّر الأول. وفي حين قد يوافق ابن تيمية على هذا؛ إلا أنه لا يقبل أن «السَّوَاد» صفة عَرَضِية لازمة، فعندما يرى المرء جسمًا أسودَ فإنَّ «السَّواد» سيكون أقوى ثبوتًا في الذهن من الذاتي الذي يُسمَّى «اللون». وعند ملاحظة هذا الجسم فإنه لا يمكن لمفهوم اللون أن يترسَّخ في الذهن كما يفعل السواد. انظر نُسخةً موسَّعة ولكن معقَّدة بعض الشيء من الاستدلال في كتابه الرد على المنطقيين، 70-71.
[قلت: ليست العبارتان من صياغة السيوطي، فقد وردتا في الرد على المنطقيين، 69، في موضع سابق عن المناظِر لهذا الموضع من اختصار السيوطي: جهد القريحة، ويبدو أن السيوطي اقتبسها من ذلك الموضع ورآها مناسبة للاستخدام في ذلك الموضع من اختصاره للأصل (عمرو)].

• [**قلت**: كذا ورد في الرد على المنطقيين (71)، وفي جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 99): «بصورة»، والمثبت هو الصحيح (عمرو)].

(1) أي أنّ المتقدِّمَ [الذي يسبق تصوُّره إلى الذهن] بالنسبة للشيءِ مقيَّدٌ مثله مثل الصفاتِ العرضية اللازمة له.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 99) 0سطر 13): «حُكم»، وفي مخطوطة ليدن (139ب/ سطر 16)، وطبعة بومباي، الرد على المنطقيين (71/ سطر 15): «تحكّم».
[**قلت**: وقد أثبتنا الذي في المخطوطة، والرد على المنطقيين، وهو الصحيح. (عمرو)].

ذلك[2]. ومعلومٌ أنَّ الحقائِقَ الخارِجيَّةَ المستغنِيَةَ عنَّا لا تكونُ تابِعَةً لتصوُّرَاتِنا، فليْسَ إذا فَرَضْنَا هذا مُقَدَّمًا وهذا مُؤَخَّرًا؛ يكون هذا في الخَارِجِ كذلك. وسَائِرُ بني آدم الذين يقلِّدُونَهم في هذا الموْضِعِ لا يَسْتَحْضِرُونَ هذا التقديمَ والتأخيرَ، ولو كان هذا فِطْرِيًّا؛ كانت الفِطْرةُ تُدْرِكُه بدون التَّقْلِيد[3]، كما تُدْرَكُ سِائِرُ الأُمورِ الفِطْرِيَّة. والذي في الفِطْرةِ أنَّ هذه اللوازِمَ كُلَّها لوازمُ للمَوْصُوفِ، وقَدْ تخطُرُ* بالبال، وقد لا تخطُرُ. أمَّا أن يكون هذا خارِجًا عن الذَّاتِ، وهذا داخِلًا في الذات؛ فهذا تحكُّمٌ مَحْضٌ، ليس له شاهِدٌ لا في الخَارِجِ، ولا في الفِطْرَة.

والثاني: أنَّ كَوْنَ الوصف ذَاتِيًّا للمَوْصُوفِ؛ هو أَمْرٌ تابعٌ لحقيقَتِه التي هُو بِها، سواءٌ تصوَّرَتْهُ أذهانُنا أو لم تتصوَّرْه. فلا بدَّ إذا كان أحدُ الوصفيْنِ ذاتِيًّا دونَ الآخَرِ أن يكونَ الفَرْقُ بينهما أمرًا يعود إلى حقيقَتِهما الخارِجَةِ الثَّابِتَةِ بدونِ الذِّهْنِ. وإمّا• أنْ يكونَ بين الحقائقِ الخارِجَةِ ما لا حقيقةَ له إلا مُجَرّدُ التقدُّمِ والتأَخُّرِ في الذِّهْنِ؛ فهذا لا يكونُ إلّا أن تكونَ الحقيقةُ والماهِيَّةُ هي ما يُقَدَّرُ في الذِّهْنِ لا ما يوجَدُ في الخارج، وذلك أمرٌ يَتْبَعُ تقديرَ صاحِبِ الذِّهْنِ، وحينئذٍ فيعُودُ حاصِلُ هذا الكلامِ إلى أمورٍ مُقَدَّرَةٍ في الأَذْهَانِ لا حقيقةَ لها في الخارِجِ، وهي التَّخَيُّلَاتُ والتَّوَهُّمَاتُ الباطِلَةُ، وهذا كثيرٌ في أصولِهم[4].

---

(2) المصطلح العربي: قلَّد (المصدر: تقليد) أي اتباع تعاليم سلطةٍ ما من غير استيعاب الأدلة التي قدَّمتها هذه السلطة لدعم هذه التعاليم. انظر: الفقرة (1)، الهامش (1) السابق.

(3) عن التقليد، انظر الهامش السابق.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 100) (سطر 3): «يخطر... لا يخطر»، وفي مخطوطة ليدن (139ب/ سطر 21)، ومطبوعة بومباي، الرد على المنطقيين (71/ سطر 20-1): «تخطر... لا تخطر».

[**قلت**: وقد أثبتنا الذي في المخطوطة، والرد على المنطقيين، وهو الأولى. (**عمرو**)].

• [**قلت**: كذا ورد في الرد على المنطقيين (72)، وفي جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 100): «أما»، والمثبت هو الصحيح (**عمرو**)].

(4) بعد أن انتقد تفريقَ الفلاسفة بين الماهية والوجود (الفقرتان: 33-34)؛ يتحوَّل ابن تيمية إلى ما يراه رأيًا فلسفيًّا باطلًا آخر، وهو الذي يميِّز بين (العَرَض اللازم) و(الذاتي). وكما يقول ابن تيمية، فعند رؤية جسم أسود فإن العقل يدرك السواد في الوقت نفسه، إن لم يكن =

37- **السابع**: أن يُقال: هل يشترطون في الحدِّ التامِّ، وكونِه يُفيد تصوُّرَ الحقيقةِ: أن تُتَصَوَّرَ جميعُ صفاتِه الذَّاتِيَّةِ المشتركَةِ بينَه وبينَ غيرِه، أم لا؟ فإن شَرَطُوا؛ لزِمَ استيعابُ جميع الصفات. وإن لم يشترطوا واكتَفَوْا بالجِنْسِ القَرِيبِ[1] دونَ غيْرِهِ؛ فهو تحكُّمٌ مَحْضٌ. وإذا عَارَضَهم مَنْ يُوجِبُ ذِكْرَ جميعِ الأجناس، أو يحذِفُ جميعَ الأجناس[2]؛ لم يكنْ لهمْ جوابٌ إلَّا أنَّ هذا

= في وقت أسبق من الوقت الذي يدرك فيه حقيقة أن ما يدركه هو لون. (انظر الفقرة (35،) والهامش (2)، السابق). فاللون لا يسبق السواد في العالم الخارجي. كلاهما موجود خارج العقل، وأي ترتيب للأسبقية يعطي الأولَ وضْعًا يجعله من مكوِّنات الماهية (جزء الماهية) والثانيَ وضعًا يجعله صفة عرَضِية لازمة؛ فهو ذاتي محض وغير موضوعي. على سبيل المثال، عندما نرى غرابًا فإنه لا يمكننا تصوُّر ماهيته من دون إدراك أنه أسود. ومن حقيقة كوننا نراه أسودَ فإن ذلك لا يتبعه بالضرورة أننا يجب أن تكون مدركين أنّ له لونًا - وعلى أية حال فإنه لا يتبعه أننا نُدرك أن السواد صفة عرضية لازمة. يجادل ابن تيمية أن الألوان ليست أكثر ذاتيةً من السواد؛ لأن كليهما شيء واحد، والشيء نفسه، في العالم الخارجي. إلا أن الاختلاف الوحيد بين الاثنين هو أن هذا الأخير خاص بالغربان، في حين أن الأول صفة مشتركة لفئة أكبر من الأشياء. انظر أيضًا: الرد على المنطقيين، 70-3.

(1) في المثال الكلاسيكي: «الإنسان حيوان ناطق»: «الإنسان» هو نوعٌ للجنس «حيوان»، والأنواع الأخرى هي: «الأحصنة» و«الضفادع» و«القطط» إلخ. وفي الوقت نفسه فإن «الجسم النامي» هو جنس لـ «الإنسان»؛ لأن «الإنسان»، مثل «النبات»؛ يندرج تحت جنس «الجسم النامي». ومن ثَمَّ فإنّ «الجسم» المطلق هو جنس بالنسبة لكلٍّ من النوعين «الإنسان» و«الحَجَر». وبالتالي فقد يكون للأنواع أكثر من جِنس واحد، وهذا يتوقف على الأنواع الأخرى التي تشترك معه في الجنس. فعلى سبيل المثال، إذا سألنا: ما هو «الإنسان» و«الفرس»؟ فإن الإجابة ستكون: «حيوانات»، ومن جهة أخرى إذا سألنا: ما هو «الإنسان» و«النبات»؟ فإن الإجابة ستكون: «أجسام نامية»، وإذا سألنا: ما هو «الإنسان» و«الحَجَر»؟ فإن الإجابة ستكون: «أجسام» مطلقة. الآن في هذه الترتيب: «الحيوان» هو الجنس القريب لـ «الإنسان»، حيث يقع «الإنسان» مع الحيوانات الأخرى تحت جنس «الحيوان». أما «الجسم المطلق» فسيمثّل الجنس البعيد لـ «الإنسان»؛ لأن الأخير يشترك في هذا الجنس مع أنواع من الأشياء خارج الحيوانية، كالحجر على سبيل المثال. انظر: الرازي، التحرير، 50-1؛ الفارابي، إيساغوجي، 77-8.

(2) وهي الأجناس القريبة والبعيدة (انظر الهامش السابق). الفكرة التي يبدو أن ابن تيمية يطرحها هنا هي أن إدراج الجنس القريب والفصل في الحدّ هو تحكّم؛ لأنه إذا كان الجنس القريب مُضمَّنًا في الحدّ فلا يوجد سبب لاستبعاد الأجناس البعيدة. ولكن إذا استُبعِدت =

وَضْعُهم واصطِلَاحُهم. ومعلومٌ أنَّ العلومَ الحقيقيةَ لا تختَلِفُ باختلاف الأوضاع. فقد تبيَّنَ أنَّ ما ذكروه هو من باب الوَضْعِ والاصطلاح، الذي جعلوه من باب الحقائِقِ الذَّاتِيَّةِ والمعارِف، وهذا عَيْنُ الضَّلالِ والإِضْلَالِ. كمَنْ يجيء إلى شخصيْنِ مُتَماثِلَيْنِ، فيجعلُ هذا مؤمنًا وهذا كافرًا، وهذا عالمًا وهذا جاهلًا، وهذا سعيدًا وهذا شقيًّا، من غَيْرِ افتراقٍ بين ذاتَيْهِما، بل بمجرَّدِ وَضْعِه واصطلاحِه. فهم مع دَعْواهُم القياسَ العقليَّ يفرِّقُون بين المتماثِلَاتِ ويُسَوُّون بين المختَلِفات.

38- **الثامن**: أنَّ اشتراطَهم ذِكْرَ الفُصُولِ الذاتِيَّةِ المميِّزَةِ*، مع تفريقِهم بين الذَّاتِيِّ والعَرَضِيِّ؛ غيرُ مُمْكِنٍ؛ إذ ما مِنْ مُمَيِّزٍ هو من خَوَاصِّ المحدُودِ المطابِقَةِ له في العُمُومِ والخُصُوصِ إلَّا [ويمكن شخصًا أن يجعله ذاتيًّا] ويمكن الآخرَ** أنْ يجعَلَهُ عرَضِيًّا لازِمًا للمَاهِيَّةِ[1].

39- **التاسع**: أنَّ فيما قالوه دَوْرًا، فلا يَصِحُّ. وذلك أنهم يقولون: إنَّ المحدودَ لا يُتَصَوَّرُ إلَّا بذِكْرِ صفاتِه الذَّاتيَّةِ. ثُمَّ يقولون: الذاتيُّ هو ما لا يُمْكِنُ تصوُّرُ الماهيَّةِ بدُونِ تصوُّرِه[1]. فإذا كان المتعلِّمُ لا يتصوَّرُ المحدودَ حتَّى يتصوَّرَ صفاتِه الذاتيَّةَ، ولا يعرفُ أنَّ الصِّفَةَ ذاتيَّةٌ حتى يتصوَّرَ الموصوفَ الذي هو

= الأجناس البعيدة فإنه يجب أيضًا استبعاد الجنس القريب، ويجب أن يكون الفصلُ كافيًا في الحدّ. فعندما نقول في حدّ «الإنسان» إنه «حيوان ناطق»؛ فإن الفصل المعيَّن «ناطق» لا يُشير إلا إلى «الإنسان» لأنه صفة ذاتية لا تتقاسمها أيُّ أنواع أخرى غير الإنسانية. ومن ثَمَّ فإن ذكر الجنس القريب ليس بلازم، وإغفال الأجناس البعيدة مع الاحتفاظ بالجنس القريب تحكُّم. انظر: الرد على المنطقيين، 73 وما بعدها.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 101) (سطر 9): «الفصول المميزة»، وفي مخطوطة ليدن (140أ/ سطر 8): «الفصول الذاتية المميزة».
[قلت: وقد أثبت ما في المخطوطة. (عمرو)].

** في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 101) (سطر 11): «ويمكن الآخر»، وفي مخطوطة ليدن (140أ/ سطر 10): «ويمكن شخصًا أن يجعله ذاتيًّا، ويمكن الآخر».
[قلت: وقد أثبت ما في المخطوطة، وجعلته بين معقوفتين. (عمرو)].

(1) انظر: الفقرة (35)، الهامش (2)، والفقرة (36)، الهامش (4)، السابقيْن.

(1) انظر: الغزالي، المقاصد، 44 وما بعدها؛ ابن سينا، النجاة، 46؛ المؤلف نفسه، الإشارات، 1/ 199 (الترجمة الإنجليزية، 54)، والفقرة (36) السابقة.

المحدودُ، ولا يتصوَّرُ الموصوفَ حتَّى يتصوَّرَ الصفاتِ الذاتيةَ ويميِّزَ بينها وبين غيرِها؛ فتتوقَّفُ معرفةُ الذَّاتِ على معرفة الذَّاتِيَّاتِ، ويتوقَّفُ معرفةُ الذَّاتيَّاتِ على معرفة الذَّاتِ، فلا يُعْرَفُ هُوَ ولا تُعْرَفُ الذاتياتُ. وهذا كلامٌ متينٌ يَجْتَاحُ أصْلَ كلامِهم، ويبيِّنُ أنهم مُتَحَكِّمُونَ فيما وَضَعُوه، لم يَبْنُوه على أَصْلٍ عِلْمِيٍّ تابعٍ للحقائق. لكن قالوا: هذا ذاتيٌّ وهذا غيرُ ذاتيٍّ، بمجرَّدِ التحكُّمِ، ولم يعْتَمِدُوا على أمرٍ يُمْكِنُ الفَرْقُ بهِ بينَ الذاتيِّ وغيرِه، فإذا لم يُعْرَفِ المحدودُ إلا بالحدِّ، والحدُّ غيرُ ممكنٍ؛ لَمْ يُعْرَفْ، وذلك باطِلٌ[2].

40- **العاشر**[1]: أنه يحصُلُ بينهم في هذا البابِ نِزَاعٌ لا يمكن فَصْلُه على هذا الأَصْلِ. وما استَلْزَمَ تكافُؤَ الأدِلَّةِ؛ فهو بَاطِلٌ[2].

---

(2) الاستدلال في هذه الفقرة هي على النحو الآتي. إنه من المستحيل أن نكوّن تصوُّرًا عن ماهيةٍ من غير أن تكوِّن أولًا تصوُّرًا عن الصفات الذاتية التي تتكوَّن منها هذه الماهية. ومن ناحيةٍ أخرى فإنه لا يمكن تمييز الصفات الذاتية لأي شيءٍ عن الصفات العرَضية، على نحو تامٍّ، من دون أن ندرك ماهيته أولًا. يصرح ابن تيمية بأن هذا ينطوي على دَوْرٍ. يقرّ الطوسي في شرح الإشارات، 1/ 200، بوجود عنصر إشكالي في حدّ الذاتي لأنه «لا يمكن تصوُّرُ الشيء إلا إذا تصور ما هو ذاتي له أولًا». تتضاعف هذه الصعوبة عندما يؤكد كلٌّ من ابن سينا والطوسي على أنّ الصفاتِ العرضية اللازمة غير المقوّمة لا تُحَدُّ عن طريق صفات عرضية أخرى، بل بالصفات الذاتية، التي يجب أن نفترض أنهم يقصدون بها الصفات التي تؤلِّف الماهية. (شرح الإشارات، 1/ 206، السطر 17-19).
يقدِّم ابن تيمية، في الرد على المنطقيين، 78-9؛ مثالًا يوضّح هذا الدّوْرَ. فعندما نعرِّف «الإنسان» بأنه «حيوان ناطق»، فنحن في الواقع لا نفهم بالضرورة ما «الإنسان» ما لم نكن متيقنين أن «الإنسان» يمتلك الصفات الذاتية وهي الحيوانية والناطقية. ولكن كي نكون على يقين من أنها صفات ذاتية فيجب أن نعلم أنها ليست عَرَضية، ولكي نعرف ذلك يجب أن نعرف أولًا ما هو ذاتي (أي: الماهية)، لأنه من دونها لا يمكننا أن نعرف ما هو عرَضي.

(1) لا تظهر الحجةُ العاشرة في الرد على المنطقيين، ولم أستطع أن أتبين المصدرَ الذي يمكن أن يكون السيوطي قد أخذ منه.

(2) يبدو أن فحوى هذين السطرين المقتضبين للغاية هو أنه بما أن حجج الفلاسفة فيما يتعلق بنظرية الحد (أو، وهو الأقل احتمالًا، على نحو أكثر تحديدًا: القضايا الواردة في الفقرة (39) تتناقض مع بعضها البعض، وتتعادل في القوة، فيجب أن تكون جميعُها باطلة لأنها لا يمكن أن تكون كلها صحيحة. حول المزيد عن تكافؤ الأدلة انظر: موافقة صحيح المنقول، 1/ 94-5، =

[المقام الثالث]*

41- **[المقام الثالث]**[1]: قولُهم: «إنَّه لا يُعْلَمُ شيءٌ من التَّصديقاتِ إلَّا بالقِيَاس»[2] - الذي ذكروا صورتَه ومادَّتَه -؛ قضيةٌ سلبيةٌ ليست معلومةً بالبديهةِ، ولم يذكروا عليها دليلًا أصلًا. وصاروا مُدَّعِينَ ما لَمْ يُثْبِتُوه، قائِلِين بغَيْرِ عِلْمٍ. إذِ العِلْمُ بهذا السَّلْبِ مُتَعَذِّرٌ على أَصْلِهم؛ فمِنْ أينَ لهم أنَّه لا يُمْكِنُ أحَدًا مِنْ بَنِي آدم أنْ يعلمَ شيئًا من التصديقاتِ التي ليست بَدِيهيَّةً• عنْدهم إلَّا بواسِطَةِ القِيَاسِ المنطِقِيِّ الشُّمُولِيِّ الذي وَصَفُوا مادَّتَه وصُورتَه.

42- ثمَّ هُمْ مُعتَرِفُون بما لا بدَّ منه مِنْ أنَّ التصديقاتِ منها بديهيٌّ ومنها

= Van Ess, 'Skepticism', 8ff.; Perlmann, 'Ibn Ḥazm on the Equivalence of Proofs', 279 ff.

* في طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (88/ سطر 1): «المقام الثالث».
[**قلت**: ما بين المعقوفتين من الرد على المنطقيين (88)، أما في جهد القريحة، مجموع الفتاوى، (9/ 102) فهو: «فصل»، والمثبت هو الموافق لسياق الرسالة. ويغيّر مترجمُنا الإنجليزي العنوان إلى (الفصل الثالث). (عمرو)].

4 (1) لا تظهر عبارة «المقام الثالث» في نشرة النشّار ولا في مخطوطة ليدن. ومع ذلك يتضح من مقدمة ابن تيمية الخاصة بجهد القريحة (الترجمة: الفقرة 5) أن نقض ادعاء المناطقة أنه «لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس» هو واحدة من النقاط الأربع (المقامات). انظر أيضًا: الرد على المنطقيين، 88، حيث عنْون على نقض هذا الادعاء بأنه «المقام الثالث».

(2) لا يصوغ المناطقة العرب قولَهم بطريقة واضحة. وسائل التصديق التي يُنصُّ عليها عادةً هي: الحُجَّة، التي قد تكون: القياس، أو الاستقراء، أو التمثيل. انظر: ابن سينا، النجاة، 43؛ الغزالي، المقاصد، 34؛ الرازي، التحرير، 20 (سطر 11-12). عرَّف أبو علي الرازي، شرح الغرَّة، 27 (سطر 4-7)؛ الحُجَّةَ على أنها النتيجة التي تلزم عن مقدمتين معلومتين: «والحجة هي المقدمتان المعلومتان». يمكن أن نقول باطمئنان أنه بالنسبة للغالبية العظمى من المناطقة؛ فإن الحجة تشتمل أيّ واحدةٍ من الحجج الثلاثة (راجع: الطوسي، شرح الإشارات، 1/ 416). ومن ثَمَّ يمكن تسويغ عبارة ابن تيمية فحسب في ضوء حقيقة أنّ المناطقة يعلّقون أهميةً كبيرة على القياس المنطقي، ويهبطون بالاستقراء والتمثيل إلى وضع هامشي. انظر: الغزالي، المقاصد، 37 (سطر 16)؛ الطوسي، شرح الإشارات، 1/ 417.

• [**قلت**: كذا ورد في الرد على المنطقيين، 88، أما في جهد القريحة، مجموع الفتاوى، (9/ 102) فهو: «بديهة»، والمثبت هو الأصح للسياق (عمرو).

نَظَريٌّ، وأنَّه يَمْتَنِعُ أن تكون كلُّها نظريةً لافتِقَارِ النظريِّ إلى البديهيِّ[1]. وحينئذٍ فيأتي ما تقدَّمَ في التصوُّراتِ من أنَّ الفرقَ بينهما إنما هو بالنِّسْبَةِ والإِضَافَةِ، فقد يكونُ النظريُّ عند شخصٍ بديهيًّا عند غيرِه. والبديهيُّ من التصديقاتِ ما يكْفِي تصوُّرُ طرَفَيْهِ - موضوعِه ومحمولِه - في حُصُولِ تصديقِه، فلا يتوقَّفُ على وَسَطٍ يكونُ بينهما، وهو الدليلُ[2] - الذي هو الحدُّ الأَوْسَطُ -، سواءٌ كانَ تصوُّرُ

4 (1) الغزالي، المقاصد، 34؛ ابن سينا، الشفاء،المدخل، 17-18؛ الرازي، التحرير، 12 وما بعدها؛ Aristotle, *Analytica Posteriora*, 72b17ff: «مذهبنا أنه ليس كل المعرفة برهانية، بل على العكس؛ فإن معرفة المبادئ البدهية مستقلة عن البرهان [غير برهانية]. (إن ضرورة ذلك واضحة: لأنه إذا كان يجب على المرء أن يعرف المبادئ القبلية، التي يعتمد عليها البرهان، وبما أنه يجب أن تنتهي هذه العملية إلى حقائق بدهية [أولية]؛ فإن هذه الحقائق يجب أن تكون غير مبرهنة)».

(2) اكتسب مصطلح «الدليل» عدة دلالات فنية بين الفلاسفة وعلماء الدين. ويبدو أن التعريف الأكثر عمومًا والمتفق عليه هو أن الدليل: «المرشِد إلى المطلوب»، سواء أكان (نتيجةً) أو (حُكمًا) شرعيًّا، أو أي شيء يُسعى إليه (مطلوب). وبعبارة أخرى فإن الدليل هو أي شيء يستلزم العلمُ به العلمَ بشيءٍ آخر. اعترف المناطقة بمعنيين أساسيين للدليل، أولهما: المرادف للحُجَّة، أي: الاستدلال القياسي المنطقي، أو الاستقرائي، أو التمثيلي، الذي حصل من خلاله التصديق. والثاني: هو القياس البرهاني، الذي يعرَّف على أنه تأليف قضايا معًا بحيث يلزم عنها قضيةٌ أخرى (النتيجة). يشتمل المعنى الثاني أيضًا على القياس الذي ينطلق من الأثر إلى المؤثِّر [العلَّة]، الذي يُعرَف بالبرهان الإنِّي. انظر: تحت مصطلح الدليل: الجرجاني، التهانوي، الكشاف، 1/ 492 وما بعدها؛ الجرجاني، التعريفات، 93؛ Marmura, 'Ghaziili and Demonstrative Science', 189ff. ووفقًا لمعظم المتكلمين والأصوليين؛ فإن الدليل هو الذي يوصِّل بمجرَّدِ صحيحِ النظرِ فيه إلى معرفةٍ يقينية أو ظنية حول شيء ما. لا يحاول ابن تيمية تعريفَ الدليل، ولكن من السياقات المتعددة التي يتناوله فيها ابن تيمية في كتاباته؛ فيبدو أنه يستخدم المصطلحَ بطرقٍ مختلفة، بما في ذلك تلك التي يعتمدها المناطقة والمتكلمون والأصوليون. فهو يشترك في هذه الفقرة، على سبيل المثال، في تعريف المناطقة للدليل باعتباره «ثبوت الأوسط للأصغر، واندراج الأصغر تحت الأوسط». انظر: الجرجاني، التعريفات، 93. ومع ذلك، فعمومًا يبدو أن ابن تيمية يأخذ المصطلح بأوسع معانيه الممكنة، ومن ثَمَّ بما في ذلك معانٍ مثل: البيِّنة، والحد الأوسط، والعلّة، والقياس المنطقي، والحجة، والاستدلال، والمقدَّم (في القياس الشرطي)، والقياس التمثيلي، والاستقراء. انظر أيضًا: المقدسي، البدء والتاريخ، 1/ 30-1، 36، و35 للفرق بين العلة والدليل؛ الطوفي، علم الجذل، 19-20، 40؛ الجويني، الكفاية، 46-7، 48؛ والفقرات (63) الهامش (1)، (65)، (66) الهامش (1) الآتي.

الطرفيْنِ بديهيًّا أمْ لا. ومعلومٌ أنَّ الناسَ يتفاوتون في قُوَى الأَذْهَانِ أعظمَ مِن تفاوتِهم في قُوى الأَبْدانِ. فمِنَ النَّاسِ مَنْ يكونُ في سُرعةِ التصوُّرِ وجَوْدَتِه في غايةٍ يُبَايِنُ بها غيرَه مُبايَنَةً كثيرةً. وحينئذٍ فيتصوَّرُ الطرفيْنِ تصوُّرًا تامًّا بحيثُ يتبيَّنُ بذلك التصوُّرِ التامِّ اللوازمَ التي لا تتبيَّنُ لمَنْ لمْ يتصوَّرْهُ. وكَوْنُ الوَسَطِ، الذي هو الدليلُ، قد يَفْتَقِرُ إليه في بعْضِ القضايا بعضُ النَّاسِ دونَ بعْضٍ؛ أمرٌ بَيِّنٌ، فإنَّ كثيرًا من النَّاسِ تكونُ عنده القضيةُ حِسِّيَّةً أو مُجَرَّبَةً أو بُرْهَانِيَّةً أو مُتواتِرَةً، وغيْرُهُ إنَّما عرَفَها بالنَّظَرِ والاسْتِدلالِ. ولهذا كثيرٌ من النَّاسِ لا يحتاجُ في ثُبُوتِ المحمولِ للمَوْضُوعِ إلى دليلٍ لنَفْسِه، بل لِغَيْرِه، ويُبيِّنُ ذلك لغيرِه بأدِلَّةٍ هو غَنِيٌّ عنها حتى يضرِبَ له أمْثَالًا.

43- وقد ذَكَرَ المناطِقَةُ أنَّ القضايا المعلومةَ بالتواتُرِ والتَّجْرِبَةِ والحوَاسِّ[1]؛ يختَصُّ بها مَنْ عَلِمَها ولا تكونُ حُجَّةً على غيرِه، بخلافِ غيرِها، فإنَّها مُشْتَرَكَةٌ يُحْتَجُّ بها على المنازِعِ[2]. وهذا تفريقٌ فاسِدٌ، وهو أَصْلٌ من أُصُولِ الإِلْحَادِ والكُفْرِ. فإنَّ المنقولَ عن الأَنْبِيَاءِ بالتواتُرِ مِنَ المعجِزَاتِ وغيرِها، يقولُ أحدُ هؤلاءِ، بِنَاءً على هذا الفَرْقِ: «هذا لم يتواتَرْ عِنْدِي، فلا تقومُ به الحُجَّةُ عليَّ»[3]، وليسَ ذلك بشَرْطٍ[4].

(1) ورد في مخطوطة ليدن، ونشرة بومباي من الرد على المنطقيين: «الحدس» بدلًا من «الحواس».

(2) انظر: ابن سينا، الإشارات، 1/ 397-8 (الترجمة الإنجليزية، 121)؛ الرازي، التحرير، 167 (سطر 11-21)؛ الغزالي، المقاصد، 192 (سطر 6-7).

(3) حول الطبيعة الذاتية لتواتر الأحاديث النبوية انظر: Hallaq, 'Inductive Corroboration', 11-18.

(4) أي أن رفضهم لحدوث التواتر لا يشكّل شرطًا يمنعهم من الإيمان بمضامين الرواية. في هذه الفقرة يحاول ابن تيمية تقييد عبارة الفلاسفة المطلقة بأن المعرفة التي تنتج عن النقل المتواتر أو من البيانات الحسية أو التجريبية هي معرفة ذاتية جدًّا، ومن ثَمَّ فهي لا تشكّل دليلًا على المخالف. في الرد على المنطقيين يقسم ابن تيمية المعرفة الحسية إلى خاصة وعامّة، حيث الأولى مستمدة من خبرة خاصة وفريدة لشخص فرد، مثل تذوُّق أو شمِّ نوعٍ معيَّن من الطعام، أو الشعور بالجوع أو العطش. وأما النوع الثاني فهو مشتركٌ بين كثيرين، وفي بعض الأحيان بين جميع الناس. على سبيل المثال: معرفة جميع سكانِ قريّة ما =

44- ومن هذا البابِ إنكارُ كثيرٍ من أهْلِ البِدَعِ والكَلَامِ والفَلْسَفَةِ لِمَا يعلمُه أهلُ الحديثِ من الآثارِ النبوية، فإنَّ هؤلاءِ يقولون: «إنها غيرُ مَعْلُومَةٍ لنا»، كما يقولُ مَنْ يقولُ مِن الكُفَّارِ إنَّ معجزاتِ الأنبياء غيرُ مَعْلُومَةٍ له، وهذا لكَوْنِهِم لَمْ يعْلَمُوا السَّبَبَ الموجِبَ للعِلْمِ بذلك، والحُجَّةُ قائِمَةٌ عليهم، تواترَ عندهم أمْ لا.

45- وقد ذهبَ الفلاسِفَةُ أهْلُ المنطق إلى جَهَالاتٍ قولِهم: إنَّ الملائكةَ هي العقولُ العشَرةُ، وإنها قديمةٌ أزليَّةٌ، وإنَّ العَقْلَ ربُّ ما سِوَاه[1]، وهذا شيءٌ لم يقلْ مِثْلَه أحدٌ من اليهودِ والنَّصارى ومُشْرِكِي العرب، ولم يقُلْ أحَدٌ إنَّ مَلَكًا مِنَ الملائِكَةِ ربُّ العالَمِ كُلِّه. ويقولون: إنَّ العَقْلَ الفَعَّالَ مُبْدِعُ كُلِّ مَا تحْتَ فَلَكِ القَمَرِ[2]، وهذا أيضًا كُفْرٌ لم يصِلْ إليْهِ أحدٌ مِنْ كُفَّارِ أهْلِ الكِتابِ ومُشْرِكِي العَرَبِ. ويقولون: إنَّ الرَّبَّ لا يَفْعَلُ بمشيئَتِهِ وقُدْرتِه، وليس عالِمًا بالجُزْئِيَّاتِ،

= بوجود جبل قريب من قريتهم، ويرى جميعهم الجبل، تمامًا كما يرى جميعُ الناس الشمسَ والقمر، ويعرفون أن مياه الشرب تروي الظمأ، وأن قطع الرأس يسبب الموتَ. ومع ذلك فإن المعرفة الحسية المشتركة على نوعين، بحسب الموضوع المدرَك المعلوم. يمثل النوع الأول إدراك موضوعٍ واحد من قِبل جميع الناس، كما هو الحال في مثال الشمس، والثاني هو إدراك الأنواعِ الأخرى من هذا الموضوع؛ لأنه ليس جميع الناس قد جربوا طعم البرتقال الذي اشتريتُه أمس، ولكنّ جميعهم يعلم كيف يكون طعم البرتقال.
وفيما يتعلّق برواية الأحاديث المتواترة؛ فإن عامة الناس يعرفون من خلال هذه الروايات بوجود مكة والمواقع الجغرافية المهمة الأخرى، تمامًا كما يعرفون عن الوجود السابق لشخصيات مثل موسى وعيسى ومحمد. وبدون تقديم مزيدٍ من الأدلة على أن المعرفة الناتجة عن التواتر يمكن استخدامها ضد المخالف؛ يختتم ابن تيمية بالقول إن المعرفة التجريبية، مثل التواتر؛ ليست بالضرورة أو دائمًا مسألةً نِسبيةً، بل يمكن أن يشترك فيها الناس، وبالتالي يمكن أن تلزمهم. انظر: الفقرة (44) الآتية، والرد على المنطقيين، 92-102.

4 (1) ذلك أنه في حين أن أيّ عقل من هذه العقول ليس ربَّ العقول التي فوقه؛ فهو ربُّ كلِّ ما تحته. راجع: Nasr, *Cosmological Doctrines*, 202-12؛ الغزالي، المقاصد، 287، 288 وما بعدها؛ ابن رشد، التهافت، 183 وما بعدها؛ ابن سينا، النجاة، 280-1؛ الجامي، الدرة الفاخرة، 41 (الترجمة الإنجليزية، 66-7).

(2) Nasr, *Cosmological Doctrines*, 203-4؛ الطوسي، شرح الإشارات، 3- 4. 659 وما بعدها؛ الرازي، لباب الإشارات، 105 وما بعدها؛ Davidson, 'Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect', 125 ff.

ولا يقدِرُ أنْ يُغَيِّرَ العالَمَ، بل العالمُ فَيْضٌ فَاضَ عنْهِ بغَيْرِ مَشِيئتِه وقُدْرَتِه وعِلْمِه[3]، وأنَّه إذا توجَّهَ المُسْتَشْفِعُ إلى مَنْ يُعَظِّمُه من الجَوَاهِرِ العالِيَةِ، كالعُقُولِ والنُّفُوسِ والكَوَاكِبِ والشَّمْسِ والقمَرِ؛ فإنه يتَّصِلُ بذلك المعظَّمِ المُسْتَشْفَعِ بهِ، فإذا فاضَ على ذلك ما يَفِيضُ مِنْ جِهَةِ الرَّبِّ؛ فاضَ على هذا مِنْ جِهَةِ شفيعِه[4]، ويمثِّلُونَه بالشَّمْسِ إذا طلعتْ على مِرْآةٍ فانْعَكَسَ الشُّعاعُ الذي على المرْآةِ على موضِعٍ آخَرَ فأشْرَقَ بذلك الشُّعاعِ، فذلك الشُّعاعُ حصَلَ له مِنْ مُقَابَلَةِ المِرْآةِ، وحَصَلَ للمرآة بمقابَلَةِ الشَّمْسِ. ويقولون: إنَّ الملائِكَةَ هي العُقُولُ العشَرَةُ، أو القُوَى الصَّالِحَةُ في النَّفْسِ، وأنَّ الشياطينَ هي القُوَى الخبيثة[5]، وغيرَ ذلك مما عُرِفَ فسادُهُ بالدَّلائِلِ العَقْلِيَّةِ، بل بالضَّرُورَةِ مِنْ دِينِ الرَّسُولِ.

فإذا كان شِرْكُ هؤلاءِ وكُفْرُهم أعْظَمَ مِنْ شِرْكِ مُشْرِكِي العرَبِ وكُفْرِهم؛ فأيُّ كمَالٍ للنَّفْسِ في هذه الجَهَالات؟ وهذا وأَمْثالُه مُفْتَقِرٌ إلى بَسْطٍ كثيرٍ، والمقصُودُ ذِكْرُ ما ادَّعَوْا في البُرْهَانِ المنْطِقِيّ.

46- وأيضًا فإذا قَالُوا: إنَّ العلومَ لا تَحْصُلُ إلّا بالبُرْهَانِ، الذي هُو عندَهم قِيَاسٌ شُمُولِيٌّ[1]، وعندَهم لا بدَّ فيه مِنْ قضيَّةٍ كُلِّيَّةٍ مُوجِبَةٍ[2]، ولهذا قالوا

---

(3) الطوسي، شرح الإشارات، 3-4. 726 وما بعدها؛ ابن رشد، التهافت، 146 وما بعدها، 226 وما بعدها، 460 وما بعدها، 471 وما بعدها (الترجمة الإنجليزية، 86 وما بعدها، 135 وما بعدها، 279 وما بعدها، 286 وما بعدها، 296 وما بعدها)؛ الغزالي، التهافت، 111 وما بعدها (الترجمة الإنجليزية، 63 وما بعدها)؛ المؤلف نفسه، المقاصد، 220-2، 233، 239، 371 وما بعدها؛ الرازي، لباب الإشارات، 87-90؛ Marmora, 'Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars', 299-312؛ الجامي، الدرة، 20 وما بعدها، 26 وما بعدها، 40 وما بعدها (الترجمة الإنجليزية، 50 وما بعدها، 55 وما بعدها، 66 وما بعدها؛ Affifi, 'Ibn 'Arabi', 417; Morewedge, 'Emanationism and Sūfism', 2- 3, 9ff.

(4) راجع: الشهرستاني، نهاية الإقدام، 295.

(5) الغزالي، المقاصد، 290-1، 296-9.

(1) Aristotle, *Topica*, 100ª25 ff.; idem, *Analytica Posteriora*, 24ª25 ff.؛ الغزالي، المقاصد، 37، 66، 110؛ ابن سينا، النجاة، 69 وما بعدها.

(2) الرازي، التحرير، 140-1؛ ابن أبي الصلت، تقويم الذهن، 22؛ الغزالي، المقاصد، =

إنَّه لا نِتَاجَ عن قضيَّتيْنِ سَالِبَتَيْنِ ولا جُزْئِيَّتَيْنِ في شيءٍ مِنْ أنْوَاعِ القِيَاسِ، لا بحسَبِ صُورتِهِ - كالحَمْلِيِّ والشَّرْطِيِّ المتَّصِلِ والمنفَصِلِ، ولا بحَسَبِ مادَّتِه - لا البُرهانِيِّ ولا الخَطَابِيِّ ولا الجَدَلِيِّ بلْ ولا الشِّعْرِيِّ[3].

فيُقال: إذا كانَ لا بُدَّ في كلِّ ما يُسمُّونَهُ بُرْهَانًا مِنْ قضيَّةٍ كُليّةٍ؛ فلا بُدَّ مِن العِلْمِ بتلك القضيَّةِ الكُليّةِ: أي مِنَ العِلْمِ بكَوْنِها كليَّةً، وإلا فمتى جَوَّزَ عليها أنْ لَا تكونَ كليَّةً بل جزئيةً؛ لم يحصُل العِلْمُ بموجِبِهَا. والمهْمَلَةُ والمطْلَقَةُ التي يحْتَمِلُ لفْظُها أنْ تكونَ كليَّةً وجُزْئيةً؛ في قُوَّةِ الجُزْئِيَّةِ.

وإذا كانَ لا بدَّ في العِلْمِ الحاصِلِ بالقياسِ الذي يخصُّونَه باسْمِ البُرْهَان مِنَ العِلْمِ بقضيةٍ كُليةٍ مُوجِبَةٍ؛ **فيقال**: العِلْمُ بتلك القضيةِ إنْ كان بَدِيهيًّا؛ أمْكَنَ أنْ يكونَ كلُّ واحِدٍ مِن أفْرَادِها بديهيًّا بطريقِ الأَوْلى، وإنْ كان نظريًّا؛ احتاجَ إلى عِلْمٍ بديهيٍّ[4]، فيُفْضِي إلى الدَّوْرِ المَعِّيِّ[5] أو التَّسَلْسُلِ في

= 69، 71. ومع ذلك، انظر: Aristotle, *Analytica Priora*, 26^a16: «يجب أن يكون القياس كاملًا إذا كانت الكلية هي الحد الأكبر، سواء أكانت موجبة أم سالبةً...».

(3) الغزالي، المقاصد، 69؛ ابن سينا، النجاة، 70، 85-6؛ Aristotle, *Analytica Priora*, 26^b21.

(4) حرفيًّا: «احتاج ذلك إلى علم بديهي».
[قلت: ينقل مترجمُنا الإنجليزي النص العربي، وهو مثبت فوق، لكن نقلناه حفاظًا على ترتيب الهوامش. (عمرو)].

(5) فرَّق المناطقة العرب بين نوعيْن من الدَّوْر، الأول هو: الدَّوْر القَبْلي، حيث نفترض صحةَ ما يجب إثباته، والثاني هو: الدَّوْر المعِّيّ، وهو على خلاف الأول، حيث لا يُعدُّ متضمِّنًا مغالطةً، حيث لا يستلزم، بصورة صارمة؛ إشكالًا (انظر الفقرة الثانية من الهامش الآتي). وفي حين أن القضية التي ينبغي إثباتها في الدور القبلي *petitio principii* يُفترض صحتها الذاتية، فإنّ القضيةَ في الدور المعّي تستلزمُ قضيةً أخرى، مرتبطة بها (ومن ثَمَّ يأتي مصطلح: مع)، والتي بدورِها تستلزمُ القضيةَ الأولى. فعلى سبيل المثال، فإن لفظ «الأبوَّة» يستلزمُ «البنوَّة»، وكذلك «البنوة» في المقابل تستلزم «الأبوة». انظر: التهانوي، الكشّاف، 1/ 467-8، تحت مادة: الدور. وانظر: أحمد نكري، الجامع، 2/ 110-13، تحت المادة نفسها. لقد شجَّع على اختيار مصطلح conjunctive circularity للدور المعّي استخدامُ ابن تيمية لمصطلح: «اقتراني» مع الدور المعي، حيث أسماه «الدور المعي الاقتراني». انظر: ابن تيمية، =

المؤثِّراتِ*[(6)]، وكِلاهُما بَاطِلٌ•.

= تفصيل الإجمال، 45 (سطر 17-18)؛ المؤلف نفسه، أقوم ما قيل في المشيئة، 167 (سطر 13-14). وانظر للمزيد: الفقرة (247) الآتية.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 106) (سطر 8): «المتواترات»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (107/ سطر 19): «المؤثرات».
[قلت: أثبتُّ ما في الرد على المنطقيين، وهو الصحيح. وما في جهد القريحة، مجموع الفتاوى، (9/ 106): «المتواترات»؛ تحريف، وممن نبّه على ذلك أيضًا: ناصر الفهد، صيانة مجموع الفتاوى، 78، قال: «(التسلسل في المتوترات) تصحيف، والصواب: (التسلسل في المؤثرات) كما هو المعروف، وكما هو في الأصل (من الرد على المنطقيين) 1/ 120». وجدير بالذكر أن مترجمنا الإنجليزي قد أثبتها: «المؤثِّرات» أيضًا. (عمرو)].

(6) يعتبر التسلسل في المؤثِّرات هو الحصول من خلال وجود علةٍ، حين تُنتج أثرًا، لأنها لو لم تنتج أثرًا فلن تكون علَّةً. وبعبارة أخرى، فإن المؤثِّر التامّ ليس بعلَّة مادام أنه لا ينتج أثرًا. وهذا يعني في هذه الحالة أنّ العلة تستلزم المعلولَ، ويستلزم المعلولُ العلةَ. وفي تناقض مع تسلسل التعاقب الكلاسيكي؛ يُعرف هذا التسلسل بالتسلسل المقارن، وهو دورٌ معي اقتراني. انظر: ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول، 1/ 215-16؛ 2/ 153.
الآن، يبدو أن حجة ابن تيمية في الأسطر القليلة الأخيرة من هذه الفقرة هي أن المغالطة تكمن في الادعاء المتعلق بمعرفة القضية الموجِبة الكلية. فإذا كانت القضيةُ بدهيةً؛ فإن الأفراد المندرجة تحتها هي أيضًا بدهية. ومن جهة أخرى، فإذا كانت نظرية فإنها يجب أن تستند في النهاية إلى معرفة بدهية. إلا أن القضية البدهية لا يمكن أن تتضمن أفرادًا ليست بدهية. ومن هنا يدعي ابن تيمية الدَّوْرَ.

• [قلت:
هذا اللفظ مُشْكِلٌ، ولطالما استشكلته عند مطالعتي للأصل والمختصر. ينبغي أن نفهم أولًا موضع الإيراد الذي يورده الشيخ على المقدمة الكلية الموجبة في القياس، فقوله: (فيفضي) يعني: (فيلزم أن تستند إلى بديهي، وإلا استندت إلى نظري فأفضى)، فالفاء هنا فصيحة شرطية، يعني إما أن تكون بديهية، أو تستند إلى النظري فتستلزم في هذه الحالة الدور والتسلسل. ثم أورد الشيخُ الإلزامَ بالدور أو التسلسل. فالإفضاء أو اللزوم هو في حالة استناد المقدمة النظرية إلى نظري.
وموضوع إشكال الشيخ على المقدمة الكلية الموجبة اللازمة لإنتاج القياس: أنها إما بديهية أو نظرية، فلو كانت بديهية فأفرادها بدهية فلا حاجة إلى القياس، وإن كانت نظرية فلابد أن تستند إلى بديهية أيضًا، فيرجع الكلام إلى ما تقدم من أولوية بديهية الأفراد، وذلك اللزوم لأن النظري لابد أن يستند إلى بديهي، لأنه لو استند إلى نظري مثله فلابد أن يستلزم إما التسلسل الممتنع في المؤثرات، وإما الدور. =

= والبحث الذي أقوله هاهنا: هلل الدور في هذه الحالة: معّي [كما جاء في النص] أم قبلي؟
أقول: هو الدور القبلي بلا إشكال. وذلك **لسببين موضوعي وشخصي**:
الموضوعي: أن هذا هو المرادُ في العبارة عند التأمُّل، فإن قطع التسلسل لا يتأتى إلا بإحداث نظري لنظري تمامَ معناه، وهذا هو الدور القبلي في المؤثرات، أن يكون الشيء موجدًا لغيره، وغيرُه موجدًا له، فهو «توقف الشيء على ما يتوقف عليه»، كما يتوقف "أ" على "ب"، وبالعكس، أو بمراتب، وهو الدور المصرَّح، انظر: الجرجاني، التعريفات، 105. وأما الدور المعي الاقتراني، كالشرط، والتضايف كما في مفهوم الأبوة والبنوة، كما سيأتي؛ فليس بممنوع مطلقًا، بل هو جائز في الجملة، وبخاصة في المخلوقين والمعلولين لعلة واحد، وهذا له علاقة بالوجه الثاني **الشخصي**.
فأما **الشخصي**: فهو أن الشيخ يصرح في مواضع كثيرة أن الدور المعي ليس بممنوع، بل أقام عليه بحوثا متعلقة بحوادث لا أول لها، وعلاقة الذات بالصفات، انظر على سبيل المثال: الجواب الصحيح، (4/ 297)، الرد على الشاذلي، (188)، الرد على المنطقيين (257)، الصفدية، (1/ 12، 94) (2/ 172)، ودرء التعارض، (1/ 306) (3/ 143)، مجموع الفتاوى (8/ 153)، منهاج السنة، (1/ 438)، وغير ذلك. فكيف يصرِّح هاهنا أنه باطل؟!
ثم وقفت على تصريح الشيخ بأن الدور الممنوع في نظير تلك الصورة هو **القبلي**، فقد قال في إجمال مطالب الكتاب في أول الرد على المنطقيين، (4)، في حكاية مذاهب المناطقة: «بنوا المنطق على الكلام في الحد ونوعه والقياس البرهاني ونوعه. قالوا: لأن العلم إما تصور وإما تصديق، وكل منهما إما بديهي وإما نظري؛ فإنه من المعلوم أنه ليس الجميع بديهيًا. ولا يجوز أن يكون الجميع نظريًا لافتقار النظري إلى البديهي فيلزم الدور **القبلي** أو التسلسل في العلل التي هي هنا أسباب العلم وهي الأدلة، **وهما ممتنعان**». **قلت**: ومن البيِّن أن هذا كالذي نحن فيه هاهنا.
وقال في نظيرٍ آخر، عن الحدِّ، ما هو نظير الموضع الذي معنا، فقال في الرد على **المنطقيين** (8): «فيقال: إذا كان الحدُّ قولَ الحاد، فالحاد إما أن يكون قد عرف المحدود بحدٍّ وإما أن يكون عرفه بغير حد. فإن كان الأول فالكلام في الحد الثاني كالكلام في الأول، وهو مستلزم **للدور القبلي** أو التسلسل في الأسباب والعلل، وهما **ممتنعان** باتفاق العقلاء».
ووقفتُ على تصريحيْن للشيخ في مسألتِنا عينِها يصرح فيها بالدور القبلي. قال في درء التعارض، (3/ 309): «أن يقال: البرهان الذي ينال بالنظر فيه العلم لا بد أن ينتهي إلى **مقدمات ضرورية فطرية**؛ فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري، إذ **المقدمات النظرية لو أثبت بمقدمات نظرية دائماً لزم الدور القبلي**، أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء».
وقال في مجموع الفتاوى (5/ 288): «لم يقل أحد من العقلاء: إن هذا النفي =

47- وهكذا يُقالُ في سائِرِ القضايا الكُليَّةِ التي يجعلونَها مَبَادِئَ البُرْهَانِ، ويسمُّونَها «الواجِب قَبُولُها»[1]، سواءٌ كانت: حِسِّيَّةً ظاهرةً، أو باطنَةً - وهِيَ التي يُحِسُّها بنَفْسِه، أو كانت مِنَ التَّجْرِيبيَّاتِ، أو المتواتِرَاتِ، أو الحَدْسِيَّاتِ عنْدَ مَنْ يجعَلُ مِنْها مَا هُوَ مِنَ اليقينيَّات* الواجِبِ قَبُولُها، مِثْل العِلْم بكَوْنِ نُورِ القَمَرِ مُسْتفادًا مِنَ الشَّمْسِ إذَا رأى اختلافَ أَشْكَالِه عنْدَ اختِلَافِ مُحَاذَاتِهِ للشَّمْسِ، كما يختَلِفُ إذا فارَقَها** بعْد الاجتِمَاعِ كمَا في ليلةِ الهِلَال، وإذَا كانَ ليلةَ الاسْتِقْبَال عِنْد الإِبْدَارِ. وهُم مُتَنازِعُون: هَلِ الحَدْسُ قد يُفيدُ اليقينَ أمْ لا[2]؟

48- ومِثْلِ العَقْلِيَّاتِ المحْضَةِ، مثل• قولِنا: «الواحِدُ نِصْفُ الاثنيْن» و«الكُلُّ أعظَمُ من الجُزْءِ» و«الأشياءُ المُسَاوِيَةُ لشيءٍ واحدٍ مُتَسَاوِيَةٌ» و«الضِّدَّان لا

= معلوم بالضرورة؛ بل عامة ما يدعى في ذلك أنه من العلوم النظرية، **والعلوم النظرية لا بد أن تنتهي إلى مقدمات ضرورية؛ وإلا لزم "الدور القبلي" و"التسلسل" فيما له مبدأ حادث وكل** هذين معلوم الفساد بالضرورة متفق على فساده بين العقلاء».

وبذلك يصحُّ ما استشكلناه، ويكون المكتوب فوقَ خطأً، إما سهوًا من الشيخ، أو من الناسخ، وهذا الثاني أقرب، والعلم عند الله. (**عمرو**)].

(1) انظر: الغزالي، المعيار، 186-193؛ Black, *Logic*, 97-8.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 106) (سطر 13): «النفسيات»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (108/ سطر 2): «اليقينيات».

[**قلت**: وقد أثبتُّ ما في الرد على المنطقيين. (**عمرو**)].

** في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 106) (سطر 15): «قاربها»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (108/ سطر 4): «فارقها».

[**قلت**: وقد أثبتُّ ما في الرد على المنطقيين. (**عمرو**)].

(2) على حدِّ علمي؛ فإن المناقشات المتعلقة بالحدس لدى ابن سينا، والغزالي، وقطب الدين الرازي؛ لا تشير إلى أي اختلاف ملحوظ في الرأي حول هذه المسألة. راجع: ابن سينا، الإشارات، 1/ 396-7 (الترجمة الإنجليزية، 121)؛ الغزالي، المعيار، 191-2؛ الرازي، التحرير، 166-7.

• [**قلت**: في الرد على المنطقيين، (108): «ومثل العقليات المحضة كقولنا: الواحد نصف الاثنين»، وفي جهد القريحة، مجموع الفتاوى، (9/ 106): «ومِثْلِ العَقْلِيَّاتِ المحْضَةِ، ومثل قولنا: الواحد نصف الاثنين»، فالصواب حذف الواو كما صنعنا فوق، لأن المذكور مثال على العقليات المحضة، وليس قسيمًا لها (**عمرو**)].

يجتَمِعَانِ» و«النَّقِيضانِ لا يَرْتَفِعَانِ ولا يَجْتَمِعَانِ». فمَا مِنْ قَضِيَّةٍ مِنْ هذِهِ القضايا الكُلِّيَّةِ تُجْعَلُ مُقدِّمَةً في البُرْهَانِ إلَّا والعِلْمُ بالنتيجَةِ مُمْكِنٌ بدونِ تَوَسُّطِ ذلك البُرْهَانِ، بل هو الواقِعُ كَثِيرًا. فإذا عَلِمَ أنَّ كلَّ واحِدٍ فهو نِصْفُ كلِّ اثنيْنِ، وأنَّ كلَّ اثنيْنِ نصفُهم واحِدٌ؛ فإنَّه يعلَمُ أنَّ هذا الواحِدَ نصفُ هذيْن الاثنيْنِ، وهَلُمَّ جرًّا في سائِرِ القضايا الأُخَرِ، مِنْ غيْرِ استدلالٍ على ذلك بالقضيَّةِ الكليَّةِ. وكذلك كُلُّ جُزْءٍ، يَعْلَمُ أنَّ هذا الكُلَّ أعظمُ مِن جُزْئِه بدونِ توسُّطِ القضيَّةِ الكليَّةِ. وكذلك هذان النقيضانِ مَنْ تصوَّرَهُما نقيضيْن فإنَّه يَعلَمُ أنهما لا يجتمِعَان. وكلُّ أحدٍ يَعْلَمُ أنَّ هذا المعيَّنَ* لا يكونُ موجودًا معدومًا، كما يَعْلَمُ المعيَّنَ الآخَرَ، ولا يحتاجُ ذلك إلى أنْ يَسْتَدلَّ عليه بأنَّ كلَّ شيءٍ لا يكونُ موجودًا معدومًا معًا. وكذلك الضِّدَّانِ، فإنَّ الإنسانَ يعلَمُ أنَّ هذا الشيءَ لا يكونُ أسودَ أبيضَ، ولا يكونُ متحرِّكًا ساكِنًا، كما يَعْلَمُ أنَّ الآخَرَ كذلك، ولا يحتاجُ في العِلْمِ بذلك إلى قضيَّةٍ كليَّةٍ بأنَّ كلَّ شيءٍ لا يكونُ أسودَ أبيضَ ولا يكونُ متحرِّكًا ساكِنًا.

49- وكذلِكَ في سائِرِ ما يُعْلَمُ تضادُّهَما، فإنْ عَلِمَ تضادُّ المعيَّنَيْنِ؛ عَلِمَ أنَّهما لا يجتَمِعَانِ، فإنَّ العِلْمَ بالقضيَّةِ الكليَّةِ يُفيدُ العِلْمَ بالمقدِّمَةِ الكُبْرَى المشتَمِلَةِ على الحدِّ الأَكْبَرِ، وذلك لا يُغْنِي دُونَ العِلْمِ بالمقدمةِ الصُّغْرَى المشتَمِلَةِ على الحدِّ الأَصْغر. والعِلْمُ بالنتيجةِ - وهُوَ أنَّ هذيْنِ المُعينيْنِ ضِدَّانِ فَلَا يجْتَمِعانِ - يُمْكِنُ بدونِ العِلْمِ بالمقدمةِ الكبرى: وهو أن كلَّ ضدّيْنِ لا يجتمِعَانِ. فلا يَفْتَقِرُ العِلْمُ بذلك إلى القِيَاسِ، الذي خَصُّوه باسْمِ البُرْهَانِ، وإن كانَ البُرْهَانُ في كَلَامِ الله ورسولِه وكلامِ سائِرِ أصْنَافِ العُلَمَاءِ لا يختصُّ بما سمَّوْه هُم البرهانَ، وإنما خَصُّوا هم لفْظَ البرهانِ بما اشتَمَلَ عليه القياسُ الذي خصُّوا صورتَه ومادَّتَه بما ذَكرُوه.

---

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 107) (سطر 9): «العيْن»، وفي مخطوطة ليدن (141أ/ سطر 22): «المعيَّن».
[قلت: الذي في مجموع الفتاوى في الموضع المشار إليه: «المعيَّن». (عمرو)].

مثالُ ذلك: أنّه إذَا أُريدَ إِبْطالُ قوْلِ مَنْ يُثبِتُ الأَحْوالَ[1] ويقولُ: «إنّها لا موجودةٌ ولا مَعْدومةٌ»، فقيلَ: «هذان نقيضانِ، وكلُّ نقيضيْن لا يجتمِعَانِ ولا يرتفِعَانِ؛ فإنَّ هذا جَعْلٌ للواحِدِ لا موجودًا ولا معدومًا ولا يُمكنُ جَعْلُ الحالِ للواحِدِ لا موجودةً ولا معدومةً»؛ كان العِلْمُ بأنَّ هذا المعيَّنَ لا يكونُ موجودًا معدومًا مُمْكِنًا بدونِ هذه القضيَّةِ الكليَّةِ، فلا يَفْتَقِرُ العِلْمُ بالنتيجةِ إلى البُرْهَانِ.

50- وكذلك إذا قِيلَ: «إنَّ هذا مُمْكِنٌ، وكلُّ ممكِنٌ فلا بُدَّ له مِنْ مُرَجِّحٍ لوُجُودِهِ على عدَمِه على أصحِّ القَوْلَيْنِ، أو لأَحَدِ طَرَفَيْهِ، على قوْلِ طائفةٍ من الناس»[1]، أو قيل: «هذا مُحْدَثٌ، وكلُّ محدَثٍ فلا بدَّ له مِنْ مُحْدِثٍ»؛ فتلك القضيَّةُ الكليَّةُ، وهي قولُنا: «كلُّ محدَثٍ لا بدَّ له مِنْ محدِثٍ، وكل ممكِنٍ لا بدَّ له مِنْ مُرَجِّحٍ»؛ يمكِنُ العِلْمُ بأَفْرَادِها المطلوبَةِ بالقياسِ البُرْهَانِيِّ عندَهم بدونِ العِلْمِ بالقضيَّةِ الكليةِ التي لا يَتِمُّ البرهانُ عندهم إلا بها، فيَعْلَمُ أنَّ هذا المحدَثَ لا بدَّ له من محدِثٍ وهذا الممكِنَ لا بُدَّ له من مُرجِّحٍ.

فإن شكَّ عقْلُه وجوَّزَ أنْ يحدُثَ هو بلا مُحْدِثٍ أَحْدَثَهُ أو أن يَكُونَ وهو مُمْكِنٌ - يَقْبَلُ الوجودَ والعَدَم - بدونِ مرجِّحٍ يُرَجِّحُ وجودَه؛ جوَّزَ ذلك في غيرِهِ مِن المحدَثَاتِ والممكِنَاتِ بطريقِ الأَوْلَى. وإنْ جَزَمَ بذلك في نفْسِه؛ لم يَحْتَجْ عِلْمُه بالنتيجةِ المعيَّنَةِ - وهو قولُنا: «وهذا مُحْدَثٌ فله مُحْدِثٌ»، أو «هذا مُمْكِنٌ فله مُرَجِّحٌ» - إلى القِيَاسِ البُرْهَانِيِّ.

51- ومما يوضِّحُ هذا: أنّك لا تَجِدُ أحدًا من بني آدمَ يُريدُ أنْ يعْلَمَ

---

4 (1) تمثِّل الأحوال (المفرد: حال) الصفات غير الراسخة في موضوعاتها، إلا أنها تصبح كذلك في وقت لاحق فقط، وعندها تُعرف باسم المَلَكة. إحدى هذه الصفات هي القدرة على الكتابة. ففي حين أن الكتابة في سنٍّ مبكرة ليست من صفات الشخص؛ فإنها تصبح لاحقًا صفةً لا يمكن فصلُها عنه. اعتبر الفلاسفةُ أن الحال هي صفة متعلِّقةٌ بشيءٍ موجود، ولكنها في حدِّ ذاتها ليست موجودة ولا غير موجودة. انظر تحت مادة الحال: أحمد نكري، الجامع، 2/ 4؛ التهانوي، الكشاف، 1/ 359.

5 (1) ابن سينا، النجاة، 56 وما بعدها؛ الغزالي، المعيار، 343 وما بعدها.

مَطْلوبًا بالنَّظَرِ، ويستدلَّ عليه بقِيَاسٍ بُرْهانِيٍّ يَعْلَمُ صِحَّتَه؛ إلا ويُمكِنُه العِلْمُ بهِ بدون ذلك القِيَاسِ البُرهاني المنطقي. ولهذا لا تجِدُ أحدًا من سَائِرِ أَصْنَافِ العُقَلاءِ غيرَ هؤلاءِ يُنَظِّمُ دليلَه من المقَدِّمَتَيْنِ كما يُنظِّمُه هؤلاءِ، بل يذكرون الدَّليلَ المستَلْزِمَ للمَدْلُولِ، ثُمَّ الدليلُ قد يكونُ مقدِّمَةً واحدةً، وقد يكونُ مقدِّمتيْنِ، وقد يكونُ ثلاثَ مقدِّمَاتٍ، بحَسَبِ حاجَةِ النَّاظِرِ المستَدِلِّ، إذ حاجةُ النَّاسِ تَخْتَلِفُ.

52- وقد بَسَطْنَا ذلك في الكَلَامِ على المحَصَّل[1]، وبينَّا تخطِئَةَ جُمهورِ العُقَلاءِ لمَنْ قال: إنَّه لا بُدَّ في كلِّ عِلْمٍ نَظَرِيٍّ من مقدِّمَتَيْنِ لا يُسْتَغْنَى عنْهُمَا ولا يُحْتَاجُ إلى أكْثَرَ مِنْهُمَا[2]. وهذا يَنْبَغِي أن تأخُذَه من الموادِّ العقْلِيَّة التي لا يُسْتَدَلُّ عليها بنُصُوصِ الأَنْبِياءِ؛ فإنّه يَظْهَرُ بها فسَادُ مَنْطِقِهم. وأمَّا إذا أخذَتْهُ من الموادِّ المعلُومَةِ بنُصُوصِ الأَنْبِيَاءِ؛ فإنَّه يَظْهَرُ الاحتِيَاجُ إلى القضِيَّةِ الكُلِّيَّةِ، كما إذا أرَدْنَا تَحْرِيمَ النَّبِيذِ المتنَازَعِ فِيهِ، فقُلْنَا: «النَّبِيذُ مُسْكِرٌ» و«كلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ»، أو قُلْنَا: «هُو خَمْرٌ»، و«كُلُّ خَمْرٍ حرَامٌ». فَقَوْلُنا: «النبيذُ المسْكِرُ خَمْرٌ» يُعْلَمُ بالنَّصِّ، وهو قوْلُ النبيِّ صلى الله عليه وسلم: «كلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ»[3]، وقولُنَا: «كلُّ خَمْرٍ حرامٌ» يُعْلَمُ بالنَّصِّ والإجْمَاعِ، وليْسَ في ذلك نِزَاعٌ، وإنَّما النِّزَاعُ في المقدِّمَةِ الصُّغْرَى. وقد ثَبَتَ في صحيحِ مُسْلِمٍ عنِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم أنَّه قال: «كلُّ مُسْكِرٍ خمْرٌ، وكلُّ خمْرٍ حرَامٌ»، وفي لفْظٍ: «كلُّ مُسْكِرٍ خمْرٌ، وكلُّ خمرٍ* حرامٌ». وقد يظُنُّ بعضُ النَّاسِ أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم ذكَرَ هذا على النَّظْمِ المنطِقِيِّ لتَبْيِينِ النَّتِيجَةِ بالمقدِّمَتَيْنِ كما يفعِلُهُ المنطِقِيُّونَ. وهذا جهْلٌ عظيمٌ ممَنْ يظنُّه؛ فإنَّه

(1) هاجم ابنُ تيمية كتاباتِ الرازي، بما في ذلك كتابه المهم: المحصول؛ في عددٍ من مصنفاته، ولم يكن أيٌّ منها، على حدِّ علمي؛ مخصَّصًا لنقد هذا الكتاب. انظر على سبيل المثال: موافقة صحيح المنقول، في مواضع متعددة.

(2) انظر: المقدمة، الجزء (1)، القسم (5) السابق.

(3) صحيح مسلم، 3/ 1587-8؛ صحيح البخاري، 4/ 28، 29؛ سنن الترمذي، 1/ 341-2. وحول الروايات النبوية الأخرى حول تحريم النبيذ، انظر:
Wensinck, *Concordance et indices*, ii. 79- 80Á

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 110) (سطر 7): «خمر»، وفي مخطوطة ليدن (141ب/ سطر 29): «مُسكِر».

صلى الله عليه وسلم أَجَلُّ قَدْرًا مِنْ أنْ يستَعْمِلَ مِثْلَ هذا الطريقِ في بَيَانِ العِلْم، بَلْ مَنْ هُوَ أَضْعَفُ عَقْلًا وعِلْمًا من آحادِ عُلَماءِ أُمَّتِهِ لا يَرْضَى لنَفْسِه أن يَسْلُكَ طريقةَ هؤلاءِ المنطِقِيِّين، بل يعدُّونَهُم مِنَ الجُهَّالِ الذين لا يُحْسِنُونَ إلَّا الصِّنَاعَاتِ كالحِسَابِ والطِّبِّ ونحْوِ ذلك. وأمَّا العُلُومُ البُرْهَانِيَّةُ الكُلِّيَّةُ اليقينِيَّةُ، والعُلُومُ الإلهيَّةُ؛ فلَمْ يَكُونُوا مِنْ رِجَالِهَا.

53- وقد بيَّنَ ذلك نُظَّارُ المسلمين في كُتُبِهِم وبَسَطُوا الكلامَ عليْهِم.

وذلك أنَّ كَوْنَ كُلِّ خَمْرٍ حَرَامًا هو ممّا عَلِمَهُ المسلِمُون، فلا يحتاجُونَ إلى مَعْرِفَةِ ذلك بالقِيَاسِ، وإنما شكَّ بعضُهم في أنْوَاعٍ منَ الأَشْرِبَةِ المسكِرَةِ، كالنَّبِيذِ المصْنُوعِ من العَسَلِ والحُبُوبِ وغيرِ ذلك، كَمَا في الصَّحِيحَيْنِ[1] عَنْ أبي مُوسَى الأَشْعَرِيِّ أنَّه قَالَ لِرسولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم: عنْدَنَا شَرَابٌ مَصْنُوعٌ من العَسَلِ يُقَالُ له: البِتْعُ، وشَرابٌ يُصْنعُ من الذُّرَةِ يُقَال له: المِزْرُ، قال - وكان أُوتِيَ جَوَامِعَ الكَلِمِ -، فقال: «كلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ»[2]. فأجابَهم صلى الله عليه وسلم بقضيَّةٍ كُلِّيَّةٍ، بيَّنَ بها أنَّ «كُلَّ ما يُسْكِرُ فهو مُحَرَّمٌ»، وبَيَّنَ أيضًا أنَّ «كلَّ ما يُسْكرُ فهو خمرٌ». وهاتانِ قضيَّتَانِ كُلِّيَّتانِ صادِقتانِ مُتَطابِقَتَانِ، العِلْمُ بأيِّهِمَا كان يُوجِبُ العِلْمَ بتَحْرِيمِ كلِّ مُسْكِرٍ؛ إذْ ليْسَ العِلْمُ بتَحْرِيمِ كلِّ مُسْكرٍ يتوقَّفُ على العِلْمِ بهما جميعًا؛ فإنَّ مَنْ عَلِمَ أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: «كلُّ مسكرٍ حرامٌ»، وهو من المؤمنينَ بِهِ؛ عَلِمَ أنَّ النبيذَ المسكِرَ حرامٌ، ولكنْ قدْ يحصُلُ الشَّكُّ هل أرَادَ القَدْرَ المسكِرَ أوْ أرادَ جِنْسَ المسْكِرِ، وهذا شَكٌّ في مَدْلُولِ قولِه، فإذا عَلِمَ مُرَادَه صلى الله عليه وسلم؛ عَلِمَ المطْلوبَ. وكذلك إذَا علِمَ أنَّ النبيذَ خَمْرٌ. والعِلْمُ بهذَا أوْكَدُ في التَّحْرِيمِ؛ فإنَّ من يُحَلِّلُ النبيذَ المتنازَعَ فيه لا يسمِّيه خَمْرًا، فإذِا عَلِمَ بالنصِّ أنَّ «كلَّ مسكرٍ خمرٌ»؛ كان هذا وَحْدَه دليلًا على تَحْرِيمِ كلِّ مُسْكِرٍ عندَ أهْلِ الإيمانِ الذين يَعْلَمُون أنَّ الخمْرَ مُحَرَّمٌ. وأمَّا مَنْ لمْ

---

(1) أي صحيحي البخاري ومسلم.

(2) انظر: صحيح البخاري، 4/ 29-30، والفقرة (52)، الهامش (3) السابق.

يعلَمْ تحريمَ الخمْرِ لكَوْنِه لمْ يؤمنْ بالرَّسولِ؛ فهذَا لا يستدِلُّ بنَصِّه. وإنْ علِمَ أنَّ محمدًا رسولُ اللهِ، ولكن لم يعلَمْ أنَّه حرَّمَ الخمْرَ؛ فهذَا لا يَنْفَعُه قولُه: «كلُّ مسكرٍ خمرٌ»، بل ينفَعُه قولُه: «كلُّ مسكِرٍ حرَامٌ»، وحينئذٍ يَعْلَمُ بهذَا تحريمَ الخَمْرِ؛ لأنَّ الخَمْرَ والمُسْكِرَ اسْمَانِ لمسَمًّى واحدٍ عنَد الشَّارعِ، وهُمَا مُتَلازِمَانِ عنْدَهُ في العُمُومِ والخُصُوصِ عنْدَ جمهورِ العُلَمَاءِ الذين يحرِّمُونَ كلَّ مُسْكِرٍ.

54- وليْسَ المقصودُ هُنَا الكلامَ في تَقْرِيرِ المسْأَلَةِ الشَّرْعِيَّة، بل التنبيهُ على التَّمْثِيلِ، فإنَّ هذا المثالَ كثيرًا ما يُمَثِّلُ به مَنْ صَنَّفَ في المنطق من عُلَمَاءِ المسلمين. والمنطِقيُّون يمثِّلُونَ بصورَةٍ• مجرَّدَةٍ عن الموادِّ، لا تَدُلُّ على شيءٍ معيَّنٍ لئلَّا يُسْتَفَادُ العِلْمُ بالمثَالِ مِن صُورةٍ معيَّنَةٍ كما يقولُونَ: «كل أ: ب» و«كل ب: ج»؛ فـ «كل أ: ج». ولكنَّ المقصودَ هو العِلْمُ المقصودُ من الموادِّ المعيَّنَةِ. فإذا جُرِّدَتْ يَظُنُّ الظَّانُّ أنَّ هذا يُحْتَاجُ إليه في المعيَّنَاتِ، وليس الأمرُ كذلِكَ، بل إذَا طُولِبُوا بالعِلْمِ بالمقدِّمَتَيْنِ الكُلِّيَّتَيْنِ في جَمِيعِ مَطَالِبِهم العَقْلِيَّةِ التي لم تُؤْخَذْ عن المعصومينَ؛ تَجِدُهم يحتَجُّونَ بما يُمْكِنُ معَه العِلْمُ فيها بالمعيَّنَاتِ المطْلُوبَةِ بدُونِ العِلْمِ بالقضيَّةِ الكليَّةِ، فلا يكُونُ العِلْمُ بها مَوْقُوفًا على البُرْهَانِ. فالقضَايَا النَّبَوِيَّةُ لا تحتاجُ إلى القِيَاسِ العَقْلِيِّ الذي سمَّوْهُ بُرْهَانًا. وما يُسْتَفَادُ بالعَقْلِ مِنَ العُلُومِ أيضًا لا يَحْتَاجُ إلى قِياسِهم البرهانيِّ. فلا يُحْتَاجُ إليه لا في السَّمْعِيَّاتِ ولا في العَقْلِيَّاتِ. فامْتَنَعَ أن يُقَالَ: لا يَحْصُلُ عِلْمٌ إلا بالقِيَاسِ البُرْهَانِيِّ الذي ذكَرُوه.

55- ومما يوضِّحُ ذلك: أنَّ القَضَايا الحِسِّيَّةَ لا تكون إلا جُزْئِيَّةً، فنَحْنُ لم نُدْرِكْ بالحِسِّ إلَّا إحْرَاقَ هذه النارِ وهذه النارِ، لم نُدْرِكْ أنَّ كُلَّ نارٍ مُحْرِقةٌ، فإذا جعلْنَا هذه قضيَّةً كُليَّةً وقُلْنَا: «كلُّ نارٍ مُحْرِقَةٌ»؛ لم يكنْ لنَا طَرِيقٌ نَعْلَمُ بِهِ صِدْقَ هذه القضيَّةِ الكُلِّيَّةِ عِلْمًا يقينيًّا إلَّا والعِلْمُ بذلك مُمْكِنٌ في الأَعْيَانِ المعيَّنَةِ بطريقِ الأَوْلَى[1].

• [قلت: في الرد على المنطقيين، (113): «بصور»، وقد يكون هذا أليق من الوارد في جهد القريحة المثبت فوق. (عمرو)].

(1) تصوَّر ابنُ تيمية أن كل المعرفة الدنيوية (أي غير المعرفة التي من طريق الوحي) قد نشأت =

56- وإنْ **قِيلَ**: ليْسَ المرادُ العِلْمَ بالأُمُورِ المعيَّنَةِ؛ فإنَّ البُرْهانَ لا يُفيدُ إلا العِلْمَ بقضيَّةٍ كُليَّةٍ، فالنتائِجُ المعلُومَةُ بالبرْهَانِ لا تكونُ إلَّا كليَّةً كما يقولُونَ هُمْ ذلك. والكُلِّيَّاتُ إنما تكون كليَّاتٍ في الأَذْهَانِ لا في الأَعْيَانِ.

قِيلَ: فعَلَى هذا التقْدِيرِ لا يُفيدُ البرهانُ العِلْمَ بشيءٍ موجُودٍ، بل بأُمُورٍ مقَدَّرَةٍ في الأَذْهَانِ لا يُعْلَمُ تَحَقُّقُهَا في الأَعْيَانِ. وإذا لمْ يكنْ في البُرْهَانِ عِلْمٌ بمَوْجُودٍ؛ فيكونُ قليلَ المنفعَةِ جِدًّا، بلْ عديمَ المنفعَةِ. وهم لا يَقُولونَ بذلك[1]، بل يستَعْمِلُونه في العِلْمِ بالموْجُودَاتِ الخَارِجِيَّةِ• والإلهيَّةِ، ولكنْ حقيقةُ الأَمْرِ كما بيَّنَّاه في غيرِ هذا الموضِعِ: أنَّ المطالِبَ الطَّبِيعيَّةَ التي ليست من الكُلِّيَّاتِ اللازِمَةِ بل الأَكْثَرِيَّةِ، فلا تُفيدُ مَقْصودَ البُرْهَانِ[2].

57- وأما الإلهيَّاتُ: فكُلِّيَّاتُهم فيها أَفْسَدُ مِنْ كُلِّيَّاتِ الطَّبيعِيَّةِ، وغالِبُ

= من خلال الإدراك الحسّي، سواء عن طريق التجربة أو الحدس. فبالنسبة إليه يمثِّل الحدسُ ما يمكن تسميته بالتجربة النظرية، مثل ملاحظة «تغيُّر أشكال القمر عند مقابلة الشمس». وكما هو الحال في التجربة الفعلية العملية، فكذلك في الحدس؛ ستشارك الحواس في الحصول على البيانات الحسية. يجب أن تبدأ كلُّ معرفةٍ للأشياء في هذا العالم، ما عدا المعرفة الإلهية؛ بأشياء جزئية محسوسة. يلعب العقلُ دورَه لأجل تعميمِ بيانات الجزئيات الحسية، فقط بعد اكتمال الممارسة الحسية. إلا أن التعميم هو عمَل العقل، وليس الإحصاء الفعلي لجميع الحالات الموجودة في العالم. ومن ثَمَّ فإن اليقين بشأن القضية الكلية لا يمكن الدفاعُ عنه، ويبدو أن ابن تيمية يقول إن القضية الكلية ليست يقينيةً أكثر من المعرفة المستمدة من الجزئيات الواقعية التي كانت خاضعةً لإدراكنا الحسّي. انظر: ابن تيمية، نقض المنطق، 186، 187-8، 202-3، 206، 207؛ المؤلف نفسه، الفرقان، 1/ 57؛ المؤلف نفسه، الرد على المنطقيين، 315-17، 108-9، 371.

(1) أي أنهم لا يعتقدون أن القياس لا يُنتِج معرفةً بالجزئيات الخارجية.

• [قلت: في الرد على المنطقيين، 114: «بالموجودات الخارجة الطبيعية». (عمرو)].

(2) الاستدلال المقدَّم في الفقرة الأخيرة هو كما يلي: في حين أن البرهان يجب أن يعمل في نهاية المطاف مع القضايا التي تنتمي إلى عالم المعرفة التجريبية والحسية؛ فإنه لا يرتكز في الواقع على أية مقدمات كلية حقيقية، لأن المعرفة المتضمنة في مثل هذه القضايا مستمدَّة من استقراء أغلبية الحالات، ومن ثَمَّ فهي في أحسن الحالات راجحةٌ جدًّا، ولكنها ليست يقينية. انظر أيضًا: الفقرة (55)، الهامش (1) السابق.

كلامِهِم فيها ظُنُونٌ كاذِبَةٌ، فضْلًا عن أن يكونَ قضايا صادِقَةً يُؤلَّفُ منها البُرْهَانُ.

ولهذا حدَّثونا بإِسْنَادٍ مُتَّصِلٍ عن فاضِلِ زمَانِه في المنْطِقِ، وهو الخُونَجِي صاحِبُ «كَشْفِ أسْرَارِ المنْطِقِ» و«الموجز» وغيرهما[1]، أنَّه قَالَ عِنْدَ الموْتِ: «أموتُ وما عرَفْتُ شيئًا إلَّا عِلْمِي بأنَّ الممكِنَ يفتَقِرُ إلى المؤثِّرِ». ثم قال: «الافتِقَارُ وصْفٌ سلبِيٌّ فأنا أموتُ وما عرفْتُ شيئًا». وكذلك حدَّثُونَا عن آخَرَ مِنْ أفاضِلِهم.

وهذا أَمْرٌ يعرِفُه كلُّ مَنْ خَبَرَهُم، ويعرِفُ أنَّهم أجْهَلُ أهْلِ الأرْضِ بالطُّرُقِ التي تُنَالُ بها العُلُومُ العقلِيَّةُ والسَّمْعِيَّةُ، إلَّا مَنْ عَلِمَ منهم عِلْمًا من غيْرِ الطرقِ المنطقِيَّةِ فتكُونُ علومُه مِنْ تلك الجِهَةِ، لا مِنْ جِهَتِهِم مَعَ كَثْرَةِ تعَبِهِم في البُرْهَانِ الذي يزعمونَ أنَّهم يَزِنُونَ به العُلُومَ. ومَنْ عَرَفَ منْهم شيئًا من العُلُومِ؛ لم يكنْ ذلك بواسِطَةِ ما حرَّرُوه في المنْطِقِ.

58- ومما يبيِّن أنَّ حُصولَ العُلُومِ اليقينِيَّةِ الكُليَّةِ والجُزْئيَّةِ لا يفْتَقِرُ إلى بُرْهانِهم مِنْ قضيَّةٍ* كُلِّيَّةٍ• أنَّ العِلْمَ بتلك القضِيَّةِ الكُلِّيَّةِ لا بُدَّ له مِنْ سبَبٍ، فإنْ عرَفُوها باعتبارِ الغائِبِ بالشَّاهِدِ، وأنَّ حُكْمَ الشيْءِ حُكْمُ مِثْلِه، كمَا إذَا عرفْنَا أنَّ هذهِ النَّارَ مُحْرِقَةٌ، فالنَّارُ الغائِبَةُ مُحرقةٌ، لأنَّها مِثْلُها، وحُكْمُ الشيْءِ حُكْمُ مِثْلِه؛

---

(1) أفضَلُ الدين علي محمد بن ناماور عبد الملك الخونَجي (ت: 646هـ/ 1249م)، منطقي، شافعي المذهب. السبكي، الطبقات، 5/ 43. ووضع بروكلمان .Brockelmann (*Geschichte*, i (607) قائمةً بكتبه، وأعطى الأولوية لكتابه: كشف الأسرار عن غوامض الأفكار في المنطق. وأدرج ماتش ((Mach (*Catalogue*, p. 270 (no. 3157 قائمةً أخرى لكتبه، تنتهي بكتاب: جُمل قواعد المنطق. انظر أيضًا: Rescher, *Development*, 194-5 and passim.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 114) (سطر 8-9): «برهانهم من قضية»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (115/ سطر 2-3): «برهانهم، أن يقال: إذا كان لا بد من قضية».

• [**قلت**: في العبارة اختصارٌ، وأصلها في الرد على المنطقيين، 115: «ومما يبين أن حصول العلوم اليقينية الكلية والجزئية لا يفتقر إلى **برهانهم** أن يقال: إذا كان لا بد في برهانهم من **قضية كلية**؛ فالعلم بتلك القضية الكلية...». (عمرو)].

فيُقالُ: هذا استِدْلالٌ بالقِيَاسِ التَّمْثيلِيِّ، وهم يزعُمُونَ أنَّه لا يُفيدُ اليقينَ بل الظَّنَّ[1]. فإذا كانوا إنَّما عَلِمُوا القضيَّةَ الكليَّةَ بقِيَاسِ التَّمْثِيلِ؛ رَجَعُوا في اليَقِينِ إلى ما يقولون إنَّه لا يُفيدُ إلَّا الظَّنَّ[2].

وإن قالوا: بَلْ عِنْدَ الإِحْساسِ بالجُزْئِيَّاتِ يحْصُلُ في النَّفْسِ عِلْمٌ كُلِّيٌّ مِنْ وَاهِبِ العَقْلِ - أو تَسْتَعِدُّ النَّفْسُ عند الإِحْساسِ بالجُزئِيَّاتِ لأنْ يَفِيضَ عليها الكُلِّيُّ مِنْ واهِبِ العقْلِ - أو قالوا: مِنَ العَقْلِ الفَعَّالِ عنْدَهم - أو نحو ذلك[3]؛ قيل لهم: الكَلَامُ فِيما• بِهِ يُعْلَمُ أنَّ الحُكْمَ الكلِّيَّ الذي في النَّفْسِ عِلْمٌ لا ظَنٌّ ولا جَهْلٌ.

59- فإنْ قالوا: هذَا العلْمُ بالبَدِيهَةِ أو الضَّرورَةِ؛ كان هذا قوْلًا بأنَّ هذه القضايَا الكليَّةَ مَعْلومَةٌ بالبديهَةِ والضَّرورَةِ وأنّ النَّفْسَ مُضْطَرَّةٌ إلى هذا العِلْم. وهذا إنْ كانَ حقًّا؛ فالعِلْمُ بالأَعْيَانِ المعيَّنَةِ وبأَنْوَاعِ الكُلِّيَّاتِ يحْصُلُ أيضًا في النَّفْسِ بالبديهَةِ والضَّرُورَةِ كما هو الواقِعُ؛ فإنَّ جَزْمَ العُقَلاءِ بالشَّخْصِيَّاتِ من الحِسِّيَّاتِ أعْظَمُ من جَزْمِهم بالكلِّيَّاتِ، وجَزْمَهم بكليَّةِ الأَنْوَاعِ أعْظَمُ مِن جَزْمِهم بكلِّيَّةِ الأَجْنَاسِ، والعِلْمُ بالجُزْئِيَّاتِ أَسْبَقُ إلى الفِطْرَةِ، فجَزْمُ الفطرةِ بها أَقْوَى، ثُمَّ كُلَّمَا قَوِيَ العَقْلُ اتَّسَعَتِ الكليَّاتُ. وحينئذٍ فلا يجُوزُ أن يُقَالَ: إنَّ العِلْمَ بالأَشْخَاصِ مَوْقُوفٌ على العِلْمِ بالأَنْوَاعِ والأَجْنَاسِ، ولا إنَّ العِلْمَ بالأَنْوَاعِ مَوْقوفٌ على العِلْمِ بالأَجْنَاسِ، بل قَدْ يعْلَمُ الإنسانُ أنَّه حسَّاسٌ متحَرِّكٌ بالإِرَادَةِ

---

(1) الغزالي، المقاصد، 99 وما بعدها؛ ابن سينا، الإشارات، 1/ 419 (الترجمة الإنجليزية، 130).

(2) ابن سينا، الإشارات، 1/ 419 (الترجمة الإنجليزية، 129-30)؛ الإيجي، شرح الغرّة، 198؛ الخبيصي، الشرح، 94.

(3) راجع: الغزالي، المقاصد، 372-3؛ وانظر أيضًا قسم Rahman في *Encyclopaedia Iranica*, iii. 83-4, مادة: ابن سينا.

• [**قلت**: ورد في الرد على المنطقين، 115، ومختصره: جهد القريحة، في مجموع الفتاوى، 9/ 114: «فيها»، والصواب للسياق ما أثبتُّه، وغالب الظن أن الوارد في المطبوعين سهو من الناسخ، أو المحقق لاشتباه الرسم. (عمرو)].

قبْلَ أنْ يعْلَمَ أنَّ كلَّ إنسانٍ كذلك، ويعْلمُ أنَّ الإنسانَ كذلك قبْلَ أنْ يعلمَ أنَّ كلَّ حَيوانٍ كذلك، فلَمْ يَبْقَ عِلْمُه بأنَّ غيرَه من الحيوَانِ حسَّاسٌ متحرِّكٌ بالإِرَادَةِ مَوْقُوفًا على البُرْهَانِ. وإذَا عَلِمَ حُكْمَ سَائِرِ النَّاسِ وسائِرِ الحيوانِ؛ فالنَّفْسُ تحْكُمُ بذلِكَ بواسِطَةِ عِلْمِهَا أنَّ ذلك الغَائِبَ مِثْلَ هذا الشَّاهِدِ، أو أنَّه يُسَاوِيهِ في السَّبَبِ الموجِبِ لكَوْنِه حسَّاسًا متحرِّكًا بالإِرَادَةِ، ونحْوِ ذلك مِنْ قِيَاسِ التَّمْثِيلِ والتَّعْلِيلِ[1] الذي يحتجُّ به الفُقَهاءُ في إِثْبَاتِ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ.

60- وهؤلاءِ يَزْعمونَ أنَّ ذلك القِيَاسَ إنما يُفيدُ الظَّنَّ، وقياسَهم هو الذي يُفيدُ اليقينَ[1]، وقد بينَّا في غير هذا الموضِعِ أنَّ قولَهم هذا مِن أفْسَدِ الأقْوَالِ، وأن قِيَاسِ التَّمْثِيلِ وقياسَ الشُّمُولِ سواءٌ[2]، وإنما يختَلِفَانِ بالمادَّةِ المعيَّنَةِ، فإنْ كانت يقينِيَّةً في أحَدِهِما؛ كانت يقينيَّةً في الآخرِ، وإن كانت ظنِّيَّةً في أحدِهما؛ كانت ظنيَّةً في الآخَرِ.

وذلك أنَّ قياسَ الشُّمولِ مؤلَّفٌ مِن الحُدودِ الثَّلاثةِ: الأَصْغَرِ والأَوْسَطِ والأَكْبَرِ، والحدُّ الأَوْسَطُ فِيهِ هو الذي يُسَمَّى في قِيَاسِ التَّمْثِيلِ: عِلَّةً ومَنَاطًا وجَامِعًا[3].

---

٥ (1) الاستدلال السَّببي (قياس التعليل أو قياس العلة) هو حُجة فقهية تمثيلية تقوم على (العلة)، a ratio legis، وتوجد بين حالتين جزئيتين يتضمنان الأسباب الموجبة (للحُكم). المثال الكلاسيكي على هذا التمثيل هو حالة النبيذ، وهو نوعٌ من المشروبات المسكرة يتضمن بوضوحٍ (علةَ) الإِسْكَار التي حظرها الشارع. وبناء على ذلك فإنه يجب اعتبار أيّ مادة أخرى تتصف بالسُّكْر محرَّمةً. وبخلاف ذلك النوع من الاستدلال، يمثّل (قياس الدلالة) النتيجة التي يُتَوَصَّل إليها استنادًا إلى عامل يشير أو يدل على العلة، ولكنّ النصوص لا تنصُّ عليها صراحة. على سبيل المثال، بما أن الشارع قد فرض العُشر على المنتجات الزراعية للقاصر؛ فقد استنتج الفقهاء جمع زكاة المال منه أيضًا. فبخلاف صفة السُّكر في النبيذ؛ فإن العُشْر في حدّ ذاته لم يكن العلة، بل كان مجرد وسيلة للإشارة إلى الحكم بناءً على التساوي بين نوعي الضريبة. الآمدي، الإحكام، 3/ 96-7؛ ابن قدامة، روضة الناظر، 280؛ الشيرازي، اللمع، 65-6.

٦ (1) انظر الفقرة (58)، الهامشين (1، 2) السابقين.

(2) انظر الفقرات (292 -301) الآتية.

(3) انظر الفقرة (59)، الهامش (1) السابق.

فإذَا قَال في مَسْأَلَةِ النَّبِيذِ: «كلُّ نبيذٍ مُسْكِرٌ، وكُلُّ مُسْكرٍ حرَامٌ»؛ فلا بدَّ له مِنْ إثْباتِ المقدِّمَةِ الكُبْرَى، وحينئذٍ يتِمُّ البُرهانُ[4]، وحينئذٍ فيُمْكِنُه أنْ يقولَ: «النبيذُ مُسْكرٌ فيكُونُ حرَامًا» قِياسًا على خَمْرِ العِنَبِ، بجَامِعٍ ما يَشْتَرِكَانِ فيه مِنَ الإسْكَارِ، فإنَّ الإسْكَارَ هو مَنَاطُ التَّحْرِيمِ في الأَصْلِ، وهو موْجُودٌ في الفَرْعِ[5]، فبِمَا بهِ يُقَرِّرُ أنَّ كُلَّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ؛ بِهِ يُقرِّرُ أنَّ السُّكْرَ مَنَاطُ التَّحْريم بطريقِ الأَوْلَى؛ بل التَّقْريرُ* في قِيَاسِ التَّمْثيلِ أَسْهَلُ عليْهِ لشَهَادَةِ الأَصْلِ لَهُ بالتَّحْريمِ، فيكونُ الحُكْمُ قد عُلِمَ ثُبُوتُه في بَعْضِ الجُزْئِيَّاتِ.

61- ولَا يَكْفِي في قِيَاسِ التَّمْثيلِ إثْبَاتُه في أحَدِ الجُزْأَيْنِ لثُبُوتِه في الجُزْءِ الآخَرِ، لاشْتِرَاكِهِمَا في أَمْرٍ لم يَقُمْ دليلٌ على اسْتِلْزَامِه للحُكْمِ، كما يظُنُّهُ بعضُ الغَالِطِين. بل لا بُدَّ أنْ يُعْلَمَ أنَّ المشْتَرَكَ بينَهُمَا مُسْتَلْزِمٌ للحُكْمِ، والمشْتَرِكُ بينهما هو الحدُّ الأَوْسَطُ. وهذا يُسَمِّيهِ الفُقَهَاءُ وأَهْلُ أُصُولِ الفِقْهِ: المُطَالَبَةُ بتَأْثِيرِ الوَصْفِ في الحُكْمِ[1]، وهذا السُّؤالُ أَعْظَمُ سؤَالٍ يَرِدُ على القِيَاسِ، وجوَابُهُ هو الذي يُحْتَاجُ إليْهِ غالِبًا في تَقْدِيرِ صِحَّةِ القِياسِ، فإنَّ المعْتَرِضَ قد يَمْنَعُ الوَصْفَ في الأَصْلِ، وقد يمْنَعُ الحُكْمَ في الأَصْلِ، وقد يَمْنَعُ الوَصْفَ في الفَرْعِ، وقدْ يمْنَعُ كَوْنَ الوَصْفِ عِلَّةً في الحُكْمِ، ويقولُ: «لا نُسَلِّمُ أنَّ ما ذكَرْتَهُ في الوَصْفِ المشْتَرِكِ هو العِلَّةُ أو دَلِيلُ العِلَّةِ»، فلا بُدَّ مِنْ دَليلٍ يدلُّ على ذلك: مِنْ نَصٍّ أو

(4) أي أنه يجب أن يثبت كلية المقدمة الكبرى: «كل مسكر حرام»، والتي تجد - في هذه الحالة - مسوِّغَها في السُّنَّة النبوية. انظر الفقرة (52)، الهامش (3) السابق.

(5) يتكوَّن القياس الفقهي من أربعة عناصر: (1) الحالة الأصلية أو السابقة (الأصل) والتي توجد في أحد المصادر الأصلية للفقه، (2) الحالة المشابهة أو الجديدة (الفرع) والتي ينبغي تحديد حكمها، (3) السبب، أو ratio legis، أو التشابه ذو الصلة (العلة) بين الأصل والفرع، (4) (الحكم) الذي يُنقل من الأصل إلى الحالة المشابهة (الفرع). انظر: الباجي، الحدود، 69-73. ولمزيد من التفاصيل انظر: الغزالي، المستصفى، 2/ 228 وما بعدها؟

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 116) (سطر 22): «التفريق»، وفي مخطوطة ليدن (143أ/ سطر 18)، وطبعة بومباي، الرد على المنطقيين (117/ سطر 4): «التقرير».
[قلت: وقد أثبتُّ ما في المخطوطة والرد على المنطقيين، وهو الصحيح. (عمرو)].

(1) الآمدي، الإحكام، 3/ 152؛ الباجي، الحدود، 75-6.

إجْمَاعٍ أو سَبْرٍ وتَقْسِيمٍ[2] أو المنَاسَبَةِ[3] أو الدَّوَرَانِ[4] عنْدَ مَنْ يستَدِلُّ بذلك[5]. فما دَلَّ على أنَّ الوَصْفَ المشترِكَ مُسْتَلْزِمٌ للحُكْمِ: إمَّا عِلَّةٌ، وإمَّا دَلِيلُ العِلَّةِ؛ هو الذِي يدلُّ على أنَّ الحدَّ الأَوْسَطَ مُسْتَلْزِمٌ للأكْبَرِ، وهو الدَّالُّ على صِحَّةِ المقدِّمَةِ الكُبْرَى. فإنْ أَثْبَتَ العِلَّةَ؛ كانَ بُرْهَانَ عِلَّةٍ، وإنْ أَثْبَتَ دَلِيلَها؛ كانَ بُرْهَانَ دِلَالةٍ[6]، وإنْ لم يُفِدِ العِلْمَ بلْ أفادَ الظَّنَّ؛ فكذلك المقدِّمَةُ الكُبْرَى في ذلك القِيَاسِ لا تكونُ إلا ظَنِّيَّةً، وهذا أمْرٌ بيِّنٌ. ولهذا صار كثيرٌ مِن الفُقَهاءِ يَسْتَعْمِلُونَ في الفِقْهِ القِيَاسَ الشُّمُولِيَّ، كما يَسْتَعْمِلُ في العَقْلِيَّاتِ القِيَاسَ التَّمْثيلِيَّ[7]، وحقيقةُ أحدِهما هو حَقيقةُ الآخَرِ.

---

(2) تعمل طريقة السبر والتقسيم على تحديد العلة، أو الأساس المنطقي، للحكم المفترض في الأصل (انظر الفقرة (60)، الهامش (5) السابق). بهذه الطريقة يحدد الفقيه جميع الاحتمالات المرشَّحة لأن تكون العلل المحتملة للحكم، ثم يزيل بعدَ ذلك الأقل احتمالًا من الأخرى لأنْ تشكّل العلةَ، حتى تبقى نقطة واحدةٌ فقط. فتعتبر هذه الأخيرة هل علة الحكم، بأعلى قدرٍ من الاحتمال. ومن الناحية الصورية، تتضمن هذه الحجة القياسَ الشرطي المنفصل. انظر: الفقرة (203) الآتية، وابن قامة، روضة الناظر، 25؛ ابن سينا، النجاة، 86؛ الجرجاني، التعريفات، 102-3، تحت مادة: السبر والتقسيم؛ الغزالي، المستصفى، 2/ 295-6؛ المؤلف نفسه، المعيار، 156-8.

(3) عندما تكون العلة في الأصل قابلةً للتحديد ومن المعروف أنها تؤدي إلى حكم يحقق مقاصد الفقه (مثل تجنّب المشقَّة غير الضرورية، وحماية المصلحة العامة)؛ فإن العلاقة بين العلة والحكم يقال لها: (مناسبة). انظر: الآمدي، الإحكام، 3/ 68. وللمزيد حول المناسبة انظر: ابن الهمام، التحرير، 449 وما بعدها.

(4) يمثّل الدوران تسميةً لاحقةً زمنيًا لمزيجٍ من طريقتيْن مستخدمتين في تحديد العلة، وهما: (الطرد)، و(العكس). ففي الطرد: يجب أن يكون حكم الأصل موجودًا كلما كانت العلةُ موجودة، وفي العكس: يجب ألا يكون موجودًا عندما لا توجد العلة. فعلى سبيل المثال: يحكم على النبيذ بأنه محرم لأنه مسكر، وعندما ينقطع عنه وصف الإسكار، كما لو إذا تخلَّل؛ فإنه يجب أن يرتفع عنه حكم التحريم. انظر: التهانوي، الكشاف، 1/ 469، تحت مادة: الدوران. وللمزيد حول هذه الطريقة، انظر: ابن الهمام، التحرير، 468 وما بعدها.

(5) انظر: ابن الهمام، التحرير، 468، 489.

(6) انظر الفقرة (49)، الهامش (1)، السابق.

(7) انظر: ابن قدامة، روضة الناظر، 22 وما بعدها، 25 (السطر 17-18)؛ ابن الحاجب، منتهى الوصول، 6-11؛ ابن الهمام، التحرير، 11-15.

62- ومَنْ قَالَ مِنْ مُتَأَخِّرِي أَهْلِ الكَلَامِ والرَّأْيِ، كأبي المعالي [الجويني] وأبي حَامد [الغزالي] والرَّازِيِّ وأبِي محمَّدٍ المقْدِسِّي[1] وغيْرِهم: مِنْ أنَّ العقليَّاتِ ليْسَ فيها قِيَاسٌ، وإنَّما القِيَاسُ في الشَّرْعِيَّاتِ، ولكنِ الاعْتِمَادُ في العَقْلِيَّاتِ على الدَّلِيلِ الدَّالِّ على ذلك مُطْلَقًا[2]؛ فقَوْلُهم مُخَالِفٌ لقَوْلِ نُظَّارِ المسلمين، بل وسائِرِ العُقَلاءِ؛ فإنَّ القِيَاسَ يُسْتَدَلُّ به في العَقْلِيَّاتِ كما يُسْتدَلُّ به في الشَّرْعِيَّاتِ؛ فإنَّه إذا ثبتَ أنَّ الوَصْفَ المشْتَرِكَ[3] مُسْتَلْزِمٌ للحُكْمِ؛ كان هذا دليلًا في جَمِيعِ العُلُومِ، وكذلك إذَا ثبتَ أنَّه ليْسَ بيْنَ الفرْعِ والأَصْلِ فَرْقٌ مُؤَثِّرٌ[4]؛ كان هذا دليلًا في جَمِيعِ العُلُومِ، وحيْثُ لا يُسْتَدَلُّ بالقِيَاسِ التَّمْثِيلِيِّ لا يُسْتَدَلُّ بالقِيَاسِ الشُّمُولِيِّ.

63- وأبو المعَالِي [الجويني] ومَنْ قَبْلَهُ منَ النُّظَّارِ لا يَسْلُكُونَ طريقَةَ المنطِقِيِّين ولا يَرْضَوْنَها، بل يَسْتَدِلُّون بالأَدِلَّةِ المسْتَلْزِمَةِ عنْدَهم لمَدْلُولَاتِها، [من غَيْرِ اعتِبَارِ ذلك بميزانِ المنطقيين، لكنَّ جمهورَ] المنطِقِيِّين وجُمْهورَ النُّظَّارِ*

---

(1) موفَّق الدين أبو محمد عبد الله بن قدامة المقدسي، كان قاضيًا حنبليًّا عظيمًا ومتكلمًا (ت: 620هـ/ 1223م). انظر: ابن رجب، الذيل، 2/ 133-49؛
Encyclopaedia of Islam[2], iii. 842-3,s.v. 'Ibn Qudāma al-Maqdisī' (by G. Makdisi)Á

(2) انظر: الجويني، البرهان، المجلد 2، الفقرة 694.

(3) أي الحد الأوسط,والعلة.

(4) عندما يُقال إن الفرق بين الحالات الأصلية والمشابهة [الأصل والفرع] مؤثّر؛ فهذا يعني أن هذا الفرق يُبطل أي تشابه بين الحالتين اللتين تعتبران متناسبتيْن. فالفارق المؤثّر بين النبيذ والخل، وهو صفة الإسكار الموجودة في النبيذ والمفتقدة في الخل؛ يحول دون معاملة المائعيْن على نحوٍ متساوٍ، على الرغم من أن كليهما يشتركان في صفاتٍ ككونهما أبيضيْن، ومائعيْن، ومتَّخَذَيْن من الكرْم. يتناقض هذا الاعتبارُ مع الإجراء المعتاد في تصميم القياس، حيث يجب أن يثبت أنَّ الفرقَ بين الجزئيتيْن (الحالتيْن [الأصل والفرع]) غير معتبر (إلغاء الفارق). ابن قدامة، روضة الناظر، 262-3؛ ابن الهمام، التحرير، 479 وما بعدها.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 118) (السطر 5): «لمدلولاتها. غير أن المنطقيين وجمهور»، وفي مخطوطة ليدن (143ب/ السطر 10): «لمدلولاتها من غير اعتبار ذلك بميزان المنطقيين، لكن جمهور...».
[**قلت**: وقد أثبتُّ الذي في المخطوطة، وجعلته بين معقوفتين. (**عمرو**)].

يَقِيسُونَ الغَائِبَ على الشَّاهِدِ إذَا كانَ المشْتَرِكُ مُسْتَلْزِمًا للحُكْمِ، كمَا يُمَثِّلُونَ بهِ مِنَ الجَمْعِ بالحَدِّ والعِلَّةِ والشَّرْطِ والدَّلِيلِ[1]. ومُنَازِعُهُم يَقُول: لَمْ يَثْبُتْ الحُكْمُ في الغَائِبِ لأَجْلِ ثُبُوتِهِ في الشَّاهِدِ، بلْ نَفْسُ القَضِيَّةِ الكليَّةِ كَافِيَةٌ في المقْصُودِ مِنْ غيْرِ احْتِيَاجٍ إلى التَّمْثِيلِ. فيُقَالُ لهم: وهَكَذا في الشَّرْعِيَّاتِ، فإنَّه متَّى قَامَ الدَّلِيلُ على أنَّ الحُكْمَ مُعَلَّقٌ بالوَصْفِ الجَامِعِ؛ لم يُحْتَجْ إلى الأَصْلِ، بل نَفْسُ الدَّلِيلِ الدَّالِّ على أنَّ الحُكْمَ يتعلَّقُ بالوَصْفِ كافٍ، لكنْ لمَّا كانَ هذَا كُلِّيًا، والكُلِّيُّ لا يُوجَدُ إلَّا مُعَيَّنًا؛ كانَ تَعْيِيُن الأَصْلِ مِمَّا يُعْلَمُ بِهِ تحقُّقُ هذا الكلِّيِّ. وهذَا أمْرٌ نافِعٌ في الشَّرعِيَّاتِ والعقْلِيَّاتِ. فعَلِمْتَ أنَّ القياسَ حيثُ قامَ الدَّليلُ على أنَّ الجَامِعَ مَنَاطُ الحُكْمِ، أو على إِلْغَاءِ الفَارِقِ بين الأَصْلِ والفَرْعِ[2]؛ فهو قِيَاسٌ صحيحٌ، ودَلِيلٌ صحيحٌ في أيِّ شيْءٍ كَانَ.

64- وقَدْ تنَازَعَ النَّاسُ في مسمَّى القِيَاسِ. فقالتْ طائِفَةٌ مِنْ أهْلِ الأُصُولِ: هو حقيقَةٌ في قياس التَّمْثيلِ، مجَازٌ في قِيَاسِ الشُّمُولِ[1] - كأَبِي حامِدٍ الغزَالِيِّ وأبِي محمَّدٍ المقْدِسِيِّ. وقالتْ طائفةٌ: بل هو بالعَكْسِ، حقيقةٌ في الشُّمُولِ، مجازٌ في التَّمْثِيلِ[2] - كابنِ حَزْمٍ وغيرِه. وقالَ جُمْهُورُ العُلَمَاءِ: بل هو حقيقةٌ فِيهِمَا، والقياسُ العَقْلِيُّ يتناوَلُهُمَا جميعًا. وهذا قَوْلُ أَكْثَرِ مَنْ تكلَّمَ في أُصُولِ الدِّينِ

---

(1) الجمع بالحد (أي: جلب جزئيتين معًا على أساس الحد، أي الأوسط)، والعلة،والشرط،والدليل؛ هي أسماء مختلفة لعنصر التشابُه الذي يوجد بين شيئيْن. أقل هذه المصطلحات شيوعًا هو الشرط، وهو يشير إلى التشابه ذي الصلة، الذي بدونه لا يمكن أن يُكَوَّن القياس التمثيلي. انظر: الحد المشترك، الدليل، الشرط، العلة، في: الجرجاني، التعريفات، 73، 93، 110-11، 134.

(2) انظر الفقرة (62)، الهامش (4) السابق.

(1) راجع: ابن قدامة، روضة الناظر، 23، حيث يصرِّح بالآتي:
«وقد ذكرنا أن البرهان مقدمتان يتولد منهما نتيجة، ولا يسمى برهانًا إلا إذا كانت المقدمتان قطعية، فإن كانت مظنونة سميت قياسًا فقهيًا، وإن كانت مسلمة سميت قياسًا جدليًا، وتسميتها قياسًا مجاز؛ إذ حاصله: إدراج خصوص تحت عموم، والقياس: تقدير شيء بشيء آخر».

(2) ابن حزم، التقريب، 308، حيث يرفض إطلاق مصطلح القياس على التفكير الاستقرائي.

وأُصُولِ الفِقْهِ وأَنْوَاعِ العُلُومِ العَقْلِيَّةِ[3]. وهو الصَّوَابُ، فإنَّ حقيقةَ أحَدِهِمَا هو حقيقةُ الآخَرِ، وإنَّما تختَلِفُ صُورَةُ الاسْتِدْلَالِ.

65- والقِيَاسِ في اللُّغَةِ: تَقْدِيرُ الشَّيْءِ بِغَيْرِهِ، وهَذَا يَتَنَاوَلُ تَقْدِيرَ الشيْءِ المعيَّنِ بِنَظِيرِهِ المعيَّنِ، وتقديرَهُ بالأَمْرِ الكلِّيِّ المُتَنَاوِلِ لهُ ولأَمْثَالِهِ؛ فإنَّ الكُلِّيَّ هو مِثَالٌ في الذِّهْنِ لجُزْئِيَّاتِهِ، ولهذَا كان مُطَابِقًا مُوَافِقًا لَهُ[1].

وقياسُ الشُّمُولِ: هو انتِقَالُ الذِّهْنِ مِنَ المعيَّنِ إلى المَعْنَى العامِّ المشْتَرَكِ الكلِّيِّ المتناوِلِ لَهُ ولِغَيْرِهِ، والحُكْمُ عَلَيْهِ بِمَا يَلْزَمُ المشْتَرَكُ الكُلِّيُّ، بأنْ يَنْتَقِلَ مِنَ ذلك الكُلِّيِّ اللَّازِمِ إلى المَلْزُومِ الأَوَّلِ، وهو المعَيَّنُ، فهو انْتِقَالٌ مِنْ خَاصٍّ إلى عَامٍّ، ثُمَّ انْتِقَالٌ مِن ذلِكَ العَامِّ إلى الخَاصِّ، مِنْ جُزْئِيٍّ إلى كُلِّيٍّ، ثُمَّ مِنْ ذلكَ الكُلِّيِّ إلى الجُزْئِيِّ الأَوَّلِ، فيُحْكَمُ عليْهِ بذلك الكُلِّيِّ. ولهذا كَانَ الدَّلِيلُ أَخَصَّ مِنْ مَدْلُولِهِ الذي هُوَ الحُكْمُ، فإنَّه يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِ الدَّلِيلِ وُجُودُ الحُكْمُ، واللازِمُ لا يكُونُ أَخَصَّ مِنْ مَلْزُومِه، بل أَعَمَّ مِنْه أَوْ مُسَاوِيَه[2]، وهو المعْنَى بكَوْنِهِ أَعَمَّ.

66- والمدْلُولُ [عليه]• الذي هو محلُّ الحُكْمِ، وهو المَحْكُومُ عليْه، المخْبَرُ عنه، المَوْصُوفُ، الموْضُوع[1]؛ إمَّا أخصُّ مِن الدَّليلِ أو مُسَاوِيه، فيُطْلَقُ

(3) انظر: القرافي، تنقيح الفصول، 342؛ ابن الهمام، التحرير، 415.

(1) يريد ابن تيمية القول إن الكليَّة: هي تعميم يستند إلى صفة أو صفات موجودة في هذه الجزئيات. ثم يمثّل القياس المنطقي إدراج المعيّن الجزئي، والذي يشكّل في حدِّ ذاته مصدرَ التعميم؛ تحت الكلّي، الذي هو (مِثال) مشترك لجميع جزئياته. انظر: المقدمة، الجزء الأول، القسم (3) السابق.

(2) كما هو مستَخدَمٌ هنا من قِبل ابن تيمية؛ فإن الدالَّ أو المقدَّم هو الجزئي، والذي يدل عليه هو [المدلول] التالي أو الكلي. انظر: الفقرة (66)، الهامش (1) الآتي.

• [قلت: ما بين المعقوفتين زيادة من الرد على المنطقيين (120)، وبها يستقيم السياق. (عمرو)].

(1) في الفقرة السابقة يُستخدم الدليلُ في الجزئي الذي يؤدي إلى الكلي، وهذا الأخير هو المِثال لجزئياته. وفي هذه الفقرة يتحدَّث ابن تيمية عن الدالّ الذي يتمثَّل في المقدمة الكبرى للقياس المنطقي. وبالنسبة للمدلول في عملية التعميم من الجزئي فهو الجملة الكلية الناتجة. إلا أنه بمجرد وصولنا إلى القضية الكلية فإن الدالّ يصبح هو هذه المقدمة، وما هو مدلول =

عليه القوْلُ بأنَّه أخصُّ منْه، لا يكونُ أعمَّ من الدَّليلِ؛ إذْ لو كان أَعَمَّ منْه؛ لم يكن الدليلُ لازِمًا له، فلا يُعْلَمُ ثُبُوتُ الحُكْمِ له، فلا يكونُ الدليلُ دليلًا، وإنَّما يكونُ•؛ إذا كان لازمًا للمَحْكوم عليه الموصوفِ المخبَرِ عنه الذِي يُسمَّى الموضُوعَ، والمبتدأُ مُسْتَلْزِمًا للحُكْمِ الذي هو صِفَةٌ[2] وخَبَرٌ وحُكْمٌ وهو الذي يُسمَّى المحمُولَ والخبَرَ. وهذا كالسُّكْرِ الذي هو أعَمُّ مِن النَّبِيذِ المتنازَعِ فيهِ، وأخَصُّ مِن التَّحريمِ.

وقدْ يكونُ الدَّليلُ مُساوِيًا في العُمُومِ والخُصُوصِ للحُكْمِ لازِمًا للمَحْكُومِ عليْهِ.

فهذَا هُو جِهَةُ دِلالتِه، سواءٌ صُوِّرَ قِيَاسَ شُمُولٍ، وتَمْثِيلٍ، أوْ لمْ يصوَّرْ كذلك.

وهذا أَمْرٌ يعقِلُهُ القلبُ، وإنْ لمْ يعبِّرْ عنه اللِّسَانُ. ولهذَا كانتْ أذْهَانُ بني آدمَ تستَدِلُّ بالأدِلَّةِ على المدْلُولاتِ، وإنْ لمْ يعبِّرُوا عنْ ذلكَ بالعِبَاراتِ المبينةِ لما في نفُوسِهم، وقد يُعَبِّرون بِعِبَاراتٍ مُبينةٍ لمعانِيهم، وإنْ لمْ يَسْلُكوا اصْطِلاحَ طائِفَةٍ معيَّنَةٍ مِن أهْلِ الكَلامِ ولا المنطِقِ ولا غيرِهم. فالعِلْمُ بذلكَ الملزُومِ لا بُدَّ أنْ يكونَ بَيِّنًا بنَفْسِهِ أو بدليلٍ آخَرَ.

67- وأمَّا قِيَاسُ التَّمْثِيلِ: فهو انْتِقَالُ الذِّهْنِ من حُكْمٍ معيَّنٍ إلى حُكْمٍ معيَّنٍ لاشْتِرَاكِهما في ذلك المعْنَى المشترَكِ الكُلِّيِّ؛ لأنَّ ذلك الحُكْمَ يَلْزَمُ المشتركَ الكُلِّيَّ. ثُمَّ العِلْمُ بذلك اللزُومِ لا بُدَّ له مِنْ سبَبٍ إذا لم يكنْ بيِّنًا كما تقدَّمَ. فهو يتصوَّرُ المعيَّنَيْنِ أولًا، وهُمَا الأَصْلُ والفَرْعُ[1]، ثُمَّ ينتقلُ إلى لازِمِهما، وهو

= يصبح الجزئيَّ، أي الموضوع للمحمول في النتيجة. ومن ثَمَّ فإذا كانت النتيجة أعمَّ من مقدِّمَتَيْها؛ فإنها ستتجاوزهما ولن تتبعهما بالضرورة. تستلزم هذه العلاقة بين المقدمتين والنتيجة أنّ جزءًا من النتيجة (وهو المدلول) سيبقى حتى إذا حذفنا المقدمتين. ولذلك فإن التلازُمَ بين المقدمتَيْن والنتيجة لن يكون قابلًا للاستمرار.

• [قلت: أي: «وإنما يكون الدليلُ دليلًا». (عمرو)].

(2) انظر الفقرة (150)، الهامش (1) الآتي.

(1) حول تعريف الأصل والفرع، انظر: الفقرة (60)، الهامش (5) السابق.

المشْتَرَكُ، ثم إلى لازِمِ اللَّازِمِ، وهو الحُكْمُ، ولا بُدَّ أنْ يعرِفَ أنَّ الحُكْمَ لازِمُ المشترَكِ، وهو الذي يسمَّى هناك قضيَّةً كُبْرَى، ثم ينتقِلُ إلى إثْبَاتِ هذا اللازِمِ للمَلْزُومِ الأوَّلِ المعيَّنِ. فهذَا هُوَ هذا في الحقيقَةِ، وإنما يختلفَانِ في تَصْوِيرِ الدَّليلِ ونَظْمِهِ، وإلَّا فالحقيقةُ التي بها صارَ دليلًا، وهو أنَّه مُسْتَلْزِمٌ للمَدْلُولِ؛ حقيقةٌ واحِدَةٌ[2].

68- ومِنْ ظُلْمِ هؤلاءِ وجَهْلِهِم: أنَّهم يَضْرِبُونَ المَثَلَ في قِيَاسِ التَّمْثِيلِ بقوْلِ القائِلِ: «السَّمَاءُ مُؤَلَّفَةٌ، فتكونُ مُحْدَثَةً؛ قِيَاسًا على الإنْسَانِ»، ثُمَّ يُورِدُون على هذا القِياسِ ما [لا]• يختَصُّ بِهِ؛ فإنَّه لو قِيلَ: «السَّماءُ مُؤَلَّفَةٌ، وكلُّ مؤلَّفٍ مُحْدَثٌ»؛ لوَرَدَ عليه هذه الأَسْئِلَةُ وزِيَادةٌ. ولكنْ إذَا أُخِذَ قِيَاسُ الشُّمُولِ في مادَّةٍ بَيِّنَةٍ؛ لم يكنْ فَرْقٌ بينه وبينَ قِياسِ التَّمْثيلِ؛ فإنَّ الكلِّيَّ هُو مِثَالٌ في الذِّهْنِ لجُزْئِيَّاتِه، ولهذا كان مُطابِقًا مُوَافِقًا له. بلْ قد يَكُونُ التَّمْثيلُ أَبْيَنَ. ولهذا كان العُقَلاءُ يَقِيسونَ بِه.

69- وكذلك قولُهم في الحَدِّ: «إنَّه لا يَحْصُلُ بالمِثَالِ»؛ إنَّما ذلك في

(2) يستند الافتراض القائل بأن القياس المنطقي مكافئٌ جوهريًّا للقياس التمثيلي على إنكار الكلي كشيء موجود خارج العقل بشكل مستقلّ عن جزئياته. يعتقد ابن تيمية أن الكلي هو نوعٌ من التجريد للجزئيات التي توجد في العالم الواقعي، وأنه خاضع لإدراكنا الحسي. وبما أن جميع المعارف، باستثناء الحقائق الموحى بها، التي لا تحتاج بوضوح إلى القياس؛ موجودةٌ بصورة جزئية معينة؛ فإن أيَّ تعميم لمثل هذه المعرفة يبقى ظنيًّا. وفقًا لذلك عندما لا تكون مادة القضية يقينية؛ فإنّ كلًّا من القياس المنطقي والتمثيلي ينتجان معرفة ظنيةً. وسواءٌ ميَّز ابن تيمية بين درجتي ظنية القياس المنطقي والتمثيلي؛ فهذه مسألة أخرى لا يمكن مناقشتها هنا. لكن ما من شكٍّ في أن ابن تيمية سيعترف بإمكانية أن القضية الكلية في القياس المنطقي تستند على أكثر من جزئي واحد، في حين قد يقتصر القياس التمثيلي على جزئي واحد فقط (انظر: المقدمة، الجزء (1)، القسم (6) السابق). في نهاة المطاف؛ فبعد القضاء على إمكانية برهانية القياس المنطقي، فإن تمييز الظنية سينخفض إلى الاختيار بين القياس التمثيلي والاستقراء الناقص، حيث يمثّل الأخير أعلى وسائل الظن التي يُتَوصَّل من خلالها إلى المقدمة الكبرى للقياس المنطقي.

• [**قلت**: ما بين المعقوفتين مزيدٌ من عندي، ليس في جهد القريحة، ولا الرد على المنطقيين، ولا يستقيم المعنى إلا بها. (عمرو)].

المثَالِ الذي لَا يحصُلُ* به التَّمْيِيزُ بينَ المحدُودِ وغيرْه، بحيْثُ يُعْرَفُ به ما يُلَازِمُ المحدودَ طَرْدًا وعَكْسًا - بحيثُ يُوجَدُ حيْثُ وُجِدَ، ويَنْتَفِي حيْثُ انْتَفى -؛ فإنَّ الحدَّ المميِّزَ للمَحْدُودِ: هُو ما بِهِ يُعْرَفُ الملازِمُ المطَابِقُ طَرْدًا وعَكْسًا، فكُلَّمَا حَصَلَ هذا؛ فقد مُيِّزَ المحدودُ مِنْ غيرِه[1]. وهذا هو الحدُّ عند جماهيرِ النُّظَّارِ، ولا يُسوِّغُونَ إِدْخَالَ الجِنْسِ العَامِّ[2] في الحدِّ. فإذا كان المقصودُ الحَدَّ بحسَبِ الاسْمِ، فسَألَ بعضُ العَجَمِ عن مُسَمَّى الخُبْزِ؛ فَأُرِيَ رَغِيفًا، وقِيلَ له: «هذا»؛ فقد يَفْهَمُ أَنَّ هذا لفْظٌ يوجَدُ فيه كُلُّ ما هُو خُبْزٌ، سواءٌ كان على صُورَةِ الرَّغِيفِ أو غيرِ صُورتِه.

70- وقد بُسِطَ الكَلَامُ على ما ذَكَرُوه وذَكَرَهُ المنطقِيُّونَ في الكَلَامِ على «المحَصَّل» وغيرِ ذلك[1].

وَخُذْ** هذا في الأَمْثِلَةِ المجرَّدَةِ[2]، إذا كانَ المقصُودُ إِثْبَاتَ الجيمِ للألِف، والحدُّ الأَوْسَطُ: هو الباءُ، فقيل[3]: «كُلُّ ألف= باء» و«كُلُّ باء= جيم»؛

---

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 121) (السطر 12): «الذي لا يحصل»، وفي مخطوطة ليدن (144أ/ السطر 22)، وطبعة بومباي، الرد على المنطقيين (121/ السطر 14): «الذي لا يحصل».
[قلت: وقد أثبت الذي في المخطوطة والرد على المنطقيين، وبه يصح المعنى. (عمرو)].

(1) انظر: الفقرة (15)، الهامش (1) السابق.

(2) الجنس العام أو الجنس العالي: هو الفئة الأوسع التي يمكن أن يندرج تحتها أي شيء. فعلى سبيل المثال، حين يُطلب منّا أن تعرِّف شيئًا ننظر إليه، فإنه بإمكاننا أن نقول إنه نخلة أو شجرة أو نبات أو جسم إلخ. فالنخل هو نوعٌ لجنس الشجرة، والشجرة في الوقت نفسه هي نوعٌ لجنس النبات، وهكذا. وفي ذلك المثال يمكن أن يقال إن الجسم هو الجنس الأعلى أو الأعم للنخلة. انظر: الفارابي، إيساغوجي، 76-7؛ ابن طملوس، المدخل، 36-7.

(1) انظر: الفقرة (52)، الهامش (1) السابق.

** في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 188) (السطر 8): «وجِدْ»، وفي مخطوطة ليدن (157ب/ السطر 21): «وخُذ».
[قلت: وقد أثبت ما في المخطوطة. (عمرو)].

(2) أي: symbolic notation.

(3) بحسب ما هو عليه؛ فإن هذا قياسٌ من الشكل الرابع. ومع ذلك، فمن المرجَّح أن ابن تيمية كان يهدف إلى وضع المقدمتيْن في الترتيب المعاكس، ومن ثَمَّ تأليف الشكل الأول.

أَنْتَجَ: «كلُّ ألف= جيم»*. وإذَا قيل: «كلُّ ألف= جيم» قِيَاسًا على «الدَّالِ»؛ لأنَّ «الدال هي جيم»، وإنَّما كانت جيمًا لأنَّها باءٌ، و«الألف أيضًا باء»؛ فيكون «الألف= جيمًا»؛ لاشتراكِهِمَا في المستَلْزِمِ للجِيم وهو «الباء»؛ كان هذا صحيحًا في مَعْنَى الأوَّلِ، لكنَّ فيه زِيَادَةَ مِثَالٍ قِيسَتْ عليه الأَلِفُ•، مع أنَّ الحدَّ الأَوْسَطَ - وهو الباءُ -؛ موجُودٌ فِيهِمَا••.

71- فإنَّ قِيل•••: ما ذكَرْتُمُوه مِنْ كَوْنِ البُرْهَانِ لا بدَّ فيه مِنْ قضيَّةٍ كُلِّيَّةٍ؛ صحيحٌ، ولِهَذَا لا يُثْبِتُون به إلَّا مَطْلُوبًا كُلِّيًّا. ويقولون: البُرْهَانُ لا يُفيدُ إلَّا الكُلِّيَّاتِ، ثُمَّ أشْرَفُ الكليَّاتِ هي العَقْلِيَّاتُ المحْضَةُ التي لا تَقْبَلُ التَّغْيِيرَ والتَّبْدِيلَ، وهي التي تَكْمُلُ بها النَّفْسُ فتَصِيرُ عَالَمًا مَعْقُولًا مُوَازِيًا للعَالَمِ الموْجُودِ، بخِلَافِ القَضَايَا التي تتبدَّلُ وتتغيَّرُ(1).

72- وإذا كانَ المطلوبُ بِهِ•••• هو الكلِّيَّاتُ العقْلِيَّةُ التي لا تَقْبلُ التبديلَ

---

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 122) (السطر 5): «كل ألف جيم»، وفي مخطوطة ليدن (144أ/ السطر 31)، وطبعة بومباي، الرد على المنطقيين (560/ السطر 18): «الألف جيم».

• [**قلت**: يمكن أن يُصاغ هذا الاستدلال بهذه الصورة لتقريب فهمه: (**عمرو**)]

«د=جـ»

«د=ب»

«أ=ب»

«أ=جـ»

•• [**قلت**: كذا في الرد على المنطقيين (122)، وفي جهد القريحة، مجموع الفتاوى (122): «فيها»، والمثبت أصح. (**عمرو**)].

••• [**قلت**: الفقرات: (71- 74) هي حكاية لمطالب المناطقة ومقاصدهم، ثم يبدأ البحث فيها ونقدها من الفقرة (75). (**عمرو**)].

(1) راجع: ابن سينا، النجاة، 102 وما بعدها، 106 (سطر 4)؛ الغزالي، المقاصد، 279، 272-3؛ بدوي، أفلوطين عند العرب، 26 وما بعدها، 32 وما بعدها.

•••• [**قلت**: لفظ «به» ليس في الرد على المنطقيين (122)، وهو راجع على البرهان كما في الفقرة التي قبله. (**عمرو**)].

والتغْيِيرَ؛ فتِلْك إنَّما تَحْصُلُ بالقَضَايا العقْلِيَّةِ الواجِبِ قَبُولُها؛ بل إنَّما تكُون في القضَايَا التي جِهَتُهَا الوُجُوبُ، كما يُقَالُ: «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ» و«كلُّ موجودٍ فإمَّا واجِبٌ وإمَّا مُمْكِنٌ»، ونحو ذلك من الكُلِّيَّةِ* التي لا تَقْبَلُ التَّغْيِيرَ.

ولهذَا كانَتِ العُلُومُ ثَلَاثةً**[1]:

(1) إمَّا عِلْمٌ لا يتجَرَّدُ عن المادَّةِ لا في الذِّهْنِ ولا في الخَارَجِ، وهُو «الطَّبِيعيُّ»، وموضُوعُه الجِسْمُ.

(2) وإمَّا مجرَّدٌ عن المادَّةِ في الذِّهْنِ لا في الخارَجِ، وهو «الرِّيَاضِيُّ»، كالكلام في المقْدَارِ والعَدَدِ.

(3) وإمَّا• ما يتجرَّدُ عن المادَّةِ فِيهِما***، وهو «الإلَهِيُّ»، ومَوْضُوعُه الوُجُودُ المطْلَقُ بِلَوَاحِقِه التي تَلْحَقُهُ مِنْ حيْثُ هُو وُجُودٌ، كانْقِسَامِهِ إلى: واجِبٍ ومُمْكِنٍ، وجَوْهَرٍ وَعَرَضٍ.

وانْقِسَامِ الجَوْهَرِ إلى: ما هُو حَالٌّ، وإلى مَا هُو مَحَلٌّ، ومَا لَيْسَ بحالٍّ ولا مَحَلٍّ بلْ هو يتعلَّقُ بذلك تَعَلُّقَ التَّدْبِيرِ، وإلى ما ليْسَ بحالٍّ ولا محلٍّ ولا هو مُتَعَلِّقٌ بذلك.

فالأوَّلُ: هو الصُّورَةُ.

---

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 123) (السطر 3): «من الكلية»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (123/ السطر 1): «من القضايا الكلية».

** في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 123) (السطر 4): «العلوم ثلاثة»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (123/ السطر 3): «العلوم عندهم ثلاثة».

(1) ابن سينا، الشفاء: المدخل، 14؛ الغزالي، المقاصد، 31-2، 138-9.

• [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 23): «وأما» بفتح الميم، والمثبت هو الصواب. (عمرو)].

*** في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 123) (السطر 7): «منهما»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (123/ السطر 8): «فيهما».

[قلت: في جهد القريحة في الموضع المذكور: «منهما»، وقد أثبت ما في الرد على المنطقيين، لملاءمته السياق. (عمرو)].

والثَّانِي: هو المادَّةُ، وهُو الهَيُولَى، ومَعْنَاهُ في لُغَتِهِم: المحلُّ.

والثَّالِثُ: هو النَّفْسُ.

والرابعُ: هو العَقْلُ[2].

73- والأَوَّلُ يَجْعُلُه أكثَرُهُم مِنْ مَقُولَةِ الجَوْهَرِ، ولكنَّ طائِفَةً مِنْ مُتَأَخِّرِيهم، كابْنِ سِينا؛ امْتَنَعُوا مِنْ تَسْمِيَتِه جَوْهرًا، وقالُوا: «الجَوْهَرُ ما إِذَا وُجِد؛ كانَ وُجُودُه لَا فِي مَوْضوعٍ»، أيْ لا في محلٍّ يَسْتَغْنِي عن الحالِّ فيهِ، وهذَا إنَّما يكونُ فيما وُجُودُه غَيْرَ ماهِيَّتِه، والأوَّلُ ليس كذلك، فلا يكُونُ جَوْهَرًا[1].

وهذا مِمَّا خَالَفُوا فيه سَلَفَهُم[2]، ونَازَعُوهم فِيهِ نِزَاعًا لَفْظِيًّا، ولم يَأْتُوا بفَرْقٍ صحيحٍ مَعْقُولٍ؛ فإنَّ تَخْصِيصَ اسْمِ الجَوْهَرِ بما ذَكَرُوه؛ أَمْرٌ اصطلاحِيٌّ، وأولئك يقولونَ: بلْ هُو: «كُلُّ ما لَيْسَ في مَوْضُوعٍ»[3]، كمَا يَقُولُ المتكلِّمُون: «كُلُّ مَا هُوَ قائِمٌ بِنَفْسِهِ»، أو «كلُّ ما هو مُتَحَيِّزٌ»[4]، أو «كُلُّ ما قَامتْ به الصِّفَات»، أو «كلُّ ما حَمَلَ الأَعْرَاضَ»، ونحو ذلك[5].

---

(2) ابن سينا، النجاة، 135 وما بعدها، 236-44؛ الرازي، لباب الإشارات، 48-55؛ المؤلف نفسه، المحصل، 57-8؛ بدوي، أفلوطين عند العرب، 26-7؛ الغزالي، المقاصد، 140 وما بعدها. انظر أيضًا تحت مادة: الجوهر: الجرجاني، التعريفات، 70-1؛ الآمدي، المبين، 109-11.

(1) أي أنّ الله ليس بجوهر. راجع: الآمدي، الأبكار، ورقة (73 أ) وما بعدها؛ ابن سينا، النجاة، 213-17؛ المؤلف نفسه، الحدود، 23-4؛ الرازي، المحصل، 83.

(2) ابن سينا، الحدود، 24، 18.

(3) المرجع نفسه، 24 (الأسطر 2-8)؛ الغزالي، المعيار، 300-1.

(4) في علم الكلام: الحيِّز: هو الفراغ أو الفضاء الذي يشغله الجسم المادي، أو غير المادي مثل (الجوهر) .والمتحيّز مثل الجسم. انظر: الجرجاني، التعريفات، 83-4 تحت مادة: الحيّز؛ التهانوي، الكشّاف، 1/ 300، مادة: متحيّز؛ موافقة صحيح المنقول، 1/ 144، 2/ 107؛ ابن سينا، النجاة، 171 وما بعدها؛ التفتازاني، شرح العقائد، 25، 36-8 (الترجمة الإنجليزية، 29-30، 41-1). ولمزيد من المصادر، انظر: الآمدي، الأبكار، ورقة (73 أ) وما بعدها.

(5) التفتازاني، شرح العقائد، 25 وما بعدها، 37 وما بعدها؛ الآمدي، المبين، 110؛ التهانوي، الكشاف، 1/ 203 (مادة: الجوهر)، 300 (مادة: متحيز).

74- وأمَّا الفَرْقُ المعنَوِيُّ[1]: فدَعْوَاهُم أنَّ وُجُودَ المُمْكِنَاتِ زَائِدٌ على مَاهِيَّتِها في الخَارِجِ؛ بَاطِلٌ. ودَعْواهَم أنَّ الأَوَّلَ[2] وُجُودٌ مُقَيَّدٌ بالسُّلُوبِ؛ أيْضًا بَاطِلٌ، كما هُوَ مَبْسُوطٌ في مَوْضِعِهِ[3]. والمقْصُودُ هُنَا الكَلَامُ على البُرْهَانِ.

75- فيُقَالُ: هذا الكَلَامُ، وإنْ ضلَّ به طَوَائِفُ؛ فهو كلَامٌ مُزَخْرَفٌ، وفيهِ مِن البَاطِلِ مَا يَطُولُ وَصْفُه، لكنْ نُنَبِّهُ هُنَا على بَعْضِ ما فِيهِ، وذَلِكَ مِن وُجُوهٍ:

الأَوَّلُ: أنْ يُقَالَ: إذَا كان البُرْهَانُ لا يُفيدُ إلَّا العِلْمَ بالكُلِّيَّاتِ، والكُلِّيَّاتُ إنَّما تتحقَّقُ في الأَذْهَانِ لا في الأَعْيَانِ، وليْسَ في الخَارِجِ إلَّا موجودٌ مُعيَّنٌ؛ لم يُعْلَمْ بالبُرْهَانِ شيءٌ من المعيَّنَاتِ؛ فلا يُعْلَمُ به موجودٌ أَصْلًا، بل إنَّما يُعْلَمُ به أُمُورٌ مُقَدَّرَةٌ في الأَذْهَانِ.

ومَعْلُومٌ أنَّ النَّفْسَ لو قُدِّرَ أنَّ كَمَالَها في العِلْمِ فقطْ - وإنْ كانتْ هذه قضيَّةً كاذِبَةً كما بُسِطَ في مَوْضِعِه[1] -؛ فليْسَ هذا عِلْمًا تَكْمُلُ به النَّفْسُ؛ إذْ لمْ تَعْلَمْ شيئًا مِن الموجُودَاتِ، ولا صارتْ عالَمًا مَعْقُولًا مُوَازِيًا للعَالَمِ الموجودِ، بل صارت عالَمًا لأُمُورٍ كليَّةٍ مُقَدَّرَةٍ، لا يُعْلَمُ بها شيءٌ من العالَمِ الموجودِ. وأيُّ خيْرٍ في هذَا فَضْلًا عنْ أنْ يكونَ كَمَالًا؟!

76- **والثَّاني**: أن يُقَالَ: أَشْرَفُ الموْجُودَاتِ هو وَاجِبُ الوُجُودِ، ووُجُودُهُ مُعيَّنٌ لا كُلِّيٌّ؛ فإنَّ الكلِّيَّ لا يَمْنَعُ تصوُّرُه مِنْ وُقُوعِ الشَّرِكَةِ*[1] فِيهِ، وواجِبُ

---

(1) ينظر ابن تيمية لنقد المناطقة المتأخرين لمذهب أسلافهم من منظورين، الأول: عبَّر عنه في الفقرة (73) وهو (لفظي)، والثاني: الذي عبَّر عنه في هذه الفقرة، وهو موضوعي (معنوي).

(2) انظر: الفقرة (73) السابقة.

(3) الرد على المنطقيين، 64-9.

(1) راجع: الرد على المنطقيين، 122 وما بعدها؛ والفقرة (71) السابقة.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 125) (السطر 5): «قوع»، وفي مخطوطة ليدن (145أ/ السطر 2): «وقوع».

[قلت: الذي في جهد القريحة في الموضع المشار إليه: «وقوع». (عمرو)].

(1) أي أن تصوُّرَ الكليِّ لا يمنع إمكان إسناده إلى كثرة. راجع: اللوكري، بيان الحق، 135.

الوُجُودِ يَمْنَعُ تصوُّرُه من وُقوعِ الشَّرِكَةِ فِيهِ. وإنْ لَمْ يَعْلَمْ مِنْه ما يَمْنَعُ تصوُّرُه مِن وُقُوعِ الشَّرِكَةِ فيه، بل إنَّما عُلِمَ أَمْرٌ كلِّيٌّ مشتركٌ بينَه وبينَ غيرِهِ؛ لم يكنْ قد عَلِمَ واجِبَ الوُجُودِ.

وكذَلِكَ الجَوَاهِرُ العَقْلِيَّةُ عِنْدَهُم، وهي العُقُولُ العشرَةُ، أو أَكْثَرُ مِن ذلك عند مَن يجعَلُها أكثرَ من ذلك عندهم: كالسُّهْرَوَرْدِيِّ المقتُولِ[2] وأبي البَرَكاتِ [البَغْدَادِيِّ][3] وغيرِهما؛ كُلُّها جَوَاهِرُ مُعيَّنَةٌ، لا أمُورٌ كُليَّةٌ. فإذا لَمْ نعلمْ إلّا الكليَّاتِ؛ لَمْ نعلمْ شيئًا منها.

وكذلك الأَفْلَاكُ التي يقولونَ: إنَّها أزليَّةٌ أَبَدِيَّةٌ، فإذا لَمْ نعلمْ إلا الكليَّاتِ؛ لَمْ تكنْ مَعْلُومَةً.

فلا نَعْلَمُ واجِبَ الوُجُودِ، ولا العُقُولَ، ولا شيئًا من النُّفُوسِ، ولا الأفلاكَ، ولا العناصِرَ، ولا المولَّدَاتِ. وهذه جُمْلَةُ الموجوداتِ عندهم، فأيُّ عِلْمٍ هُنَا تَكْمُلُ به النَّفْسُ؟

77- **الثَّالِثُ**[1]: أنَّ تَقْسِيمَهم العُلُومَ إلى: الطَّبِيعِيِّ والرِّيَاضِيِّ والإِلَهِيِّ،

---

(2) انظر التعبير الغامض إلى حدّ ما للسهروردي، حكمة الإشراق، 2/ 138-48، 155. وانظر أيضًا: أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، 164؛ Landolt, Suhrawardi's 'Tales of Initiation', 479.

(3) يصعب إثبات هذه الدعوى من كتاب البغدادي. على أية حال انظر تعبيرًا غير مباشر إلى حد ما عن هذا التأثير في: المعتبر، 3/ 156-7. وانظر أيضًا: Pines, 'Note', 175 ff.

(1) إن الحجة الثالثة في مختصر السيوطي هي في الواقع الرابعة في الرد على المنطقيين. وربما كان سبب استبعاد الحجة الثالثة، التي تعالج نظرية الفلاسفة عن الكليّات أنه غالبًا ما تُستدعَى هذه الحجة خلال الكتاب كمصدر للعديد من الأخطاء المنطقية والميتافيزيقية (انظر: المقدمة، الجزء (1)، القسم (3) السابق). فقد حافظ ابن تيمية على القول إنه بما أن الميتافيزيقا، العلم الفلسفي الأعلى؛ تبحث في طبيعة الوجود الكلي؛ فإن أية معرفة عن الإله لا يمكن أن تكون صحيحة ولا صادقة. لا توجد الكليات إلا في الذهن، وليست جميع ميتافيزيقيات الفلاسفة سوى مجموعةٍ من التعميمات التي تعبّر عن صفةٍ مشتركة تصوّر العقل أنها موجودة بين الأفراد. ولا تكشف الصفةُ المشتركة عن الكيفيات المميِّزة التي بموجبها تتمايز الأشياء. إن الصفة المشتركة عقليةٌ بالنسبة للجزئي المعيَّن الحقيقي، وليس لها وجود حقيقي. =

وجَعْلَهُم الرِّيَاضِيَّ أَشْرَفَ مِنَ الطَّبيعِيِّ، والإلهِيَّ أَشْرَفَ مِن الرِّيَّاضِيِّ[2]؛ هو مِمَّا قَلَبُوا به الحَقَائِقَ؛ فإنَّ العِلْمَ الطَّبيعيَّ - وهُوَ العِلْمُ بالأَجْسَامِ الموجُودَةِ في الخَارِجِ، ومَبْدَأِ حرَكَاتِها وتَحوُّلَاتِها مِنْ حالٍ إلى حالٍ، وما فِيها مِنَ الطَّبَائِعِ -؛ أشْرَفُ مِنْ مجرَّدِ تصوُّرِ مَقَادِيرَ مُجرَّدَةٍ وأعدادٍ مجرَّدَةٍ؛ فإنَّ كَوْنَ الإنسانِ لا يتصوَّرُ إلَّا شكْلًا مُدَوَّرًا أو مُثلَّثًا أو مُربَّعًا - ولو تصوَّر كلَّ ما في إِقْليدِسَ -، أو لا يتصوَّرُ إلَّا أعدادًا مجرَّدَةً؛ ليس فِيهِ عِلْمٌ بموجُودٍ في الخَارِجِ، وليس ذلك كَمَالَ النَّفْسِ. ولوْلَا أنَّ ذلك طُلِبَ• فِيهِ مَعْرِفَةُ المعْدُودَاتِ والمقدَّراتِ الخَارِجَةِ التي هي أَجْسَامٌ وأعْرَاضٌ؛ لما جُعِلَ عِلْمًا. وإنَّما جَعَلُوا عِلْمَ الهَنْدَسَةِ مَبْدَأً تعَلُّمِ الهَيْئَةِ؛ ليَسْتَعِينُوا به على بَرَاهِينِ الهَيْئَةِ، أو يَنْتَفِعُوا به في عِمَارَةِ الدُّنْيَا.

هذا معَ أنَّ بَرَاهِينَهم القِيَاسِيَّةَ لا تدلُّ على شيْءٍ دِلَالةً مُطَّرِدَةً[3] يقينيَّةً سَالِمَةً عن الفَسَادِ إلا في هذه الموادِّ الرياضيَّةِ.

فإنَّ عِلْمَ الحِسَابِ، الذي هو عِلْمٌ بالكَمِّ المُنْفَصِلِ، والهنْدَسَةَ، التي هي عِلْمٌ بالكَمِّ المتَّصِلِ[4]؛ عِلْمٌ يقينيٌّ لا يحتَمِلُ النَّقِيضَ ألبتَّةَ، مِثْلَ: جَمْعِ الأَعْدَادِ وقِسْمَتِها وضَرْبِهَا ونِسْبَةِ بعْضِهَا إلى بَعْضٍ:

فإنَّك إذَا جمعْتَ مئةً إلى مئةٍ؛ علمتَ أنَّهما مِئتانِ.

= حول «الوجود» باعتباره الشاغل الرئيس للميتافيزيقا، وسيادة الميتافيزيقا على جميع الفروع الفلسفية الأخرى، انظر: الرد على المنطقيين، 129-33؛ والفقرة (79) الآتية.

(2) انظر: الفقرة (72) الهامش (1) الآتي.

• [قلت: في الرد على المنطقيين (133): «يُطلب»، والأمر قريب. (عمرو)].

(3) حول الطرد، انظر: الفقرة (15)، الهامش (1)؛ والفقرة (61)، الهامش (4) السابقين.

(4) الكمية المتّصلة، هي التي تتكوّن من سلسلة متصلة واحدة، وهي إما مكانية أو زمانية. قد تكون الكمية المتصلة المكانية ذات بُعد واحد (الخط)، أو ثنائية البُعد (السطح)، أو ثلاثية الأبعاد (الحجم). إلا أن الكمية الزمانية غير محددة الأبعاد، وتتكون من تسلسل الماضي والحاضر والمستقبل. وعلى العكس من ذلك، يُمَثَّل للكمية المنفصلة بالأعداد الصحيحة (1، 2، 3، 4،...). انظر: ابن سينا، النجاة، 116؛ ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو: المقولات، 1/ 29 وما بعدها (الترجمة الإنجليزية، 45 وما بعدها)؛ الجرجاني، التعريفات، 164، تحت مادة: الكم، Sheikh, *Dictionary*, 109.

فإذا قَسَمْتَها على عشرةٍ؛ كان لكلِّ واحدٍ عشرةٌ.

وإذا ضربْتَها في عشرةٍ؛ كان المرتَفِعُ مئةً.

والضَّرْبُ مُقَابِلٌ للقِسْمَة؛ فإنَّ ضَرْبَ الأَعْدَادِ الصَّحيحةِ: تَضْعِيفُ آحَادِ أَحَدِ العَدَدَيْنِ بآحَادِ العدَدِ الآخَرِ. فإذا قُسِمَ المرتَفِعُ بالضَّرْبِ على أحَدِ العدَدَيْنِ؛ خَرَجَ المَضْرُوبُ الآخَرُ. وإذا ضُرِبَ الخَارِجُ بالقِسْمَةِ في المقْسُومِ عليْه؛ خرَجَ المقسومُ. فالمَقْسُومُ نَظِيرُ المرتَفِعِ بالضَّرْبِ، فكلُّ واحِدٍ مِن المضروبَيْنِ نَظِيرُ المقْسُومِ والمقسُومِ عليْه.

والنَّسْبَةُ تجْمَعُ هذه كلَّها. فنِسْبَةُ أَحَدِ المضروبَيْنِ إلى المرْتَفِعِ؛ كنِسْبَةِ الوَاحِدِ إلى المضْرُوبِ الآخَرِ. ونِسْبَةُ المرتَفِعِ إلى أَحَدِ المضروبَيْنِ؛ نِسْبَةُ الآخَرِ إلى الوَاحِدِ.

78- فهذهِ الأُمُورُ وأمثالُها ممَّا يتكلَّمُ فيه الحِسَابُ؛ أمْرٌ مَعْقُولٌ ممَّا يَشْتَرِكُ فيه ذَوُو العُقُولِ، ومَا مِنْ أحَدٍ مِنَ النَّاسِ إلَّا يعرِفُ منْه شيْئًا؛ فإنَّه ضَروريٌّ في العِلْمِ. ولهذا يمثِّلُون به في قولِهم: «الواحِدُ نِصْفُ الاثْنَيْنِ». ولا رَيْبَ أنَّ قضَايَاهُ كليَّةٌ واجِبَةُ القَبُولِ لا تَنْتَقِضُ ألبَتَّةَ.

79- وهذا كَانَ مَبْدَأُ فَلْسَفَتِهم التي وضَعَها فِيَثاغُورَسُ، وكانوا يُسَمُّونَ أَصْحَابَه أَصْحَابَ العَدَدِ، وكانُوا يظنُّون أنَّ الأعدادَ المجرَّدَةَ موجودَةٌ خارِجَةٌ عن الذِّهْنِ، ثُمَّ تبيَّنَ لأَفْلَاطُونَ وأصْحَابِه غَلَطُ ذلِك، وظنُّوا[1] أنَّ الماهِيَّاتِ المجرَّدَةَ كالإِنْسَانِ والفَرَسِ المطْلَقِ؛ مَوْجودَاتٌ خارِجَ الذِّهْنِ، وأنَّها أزلِيَّةٌ أَبَدِيَّةٌ، ثُمَّ تبيَّن

---

(1) من الناحية النحوية فإن الفاعل في هذه الجملة يعود على أتباع فيثاغورس. ومع ذلك فمن الواضح أن هذا ليس ما أراده ابن تيمية. فإن مذهب «الماهيات المجردة» مثل «الإنسان المطلق»، و«الفرس المطلق»، خارج الذهن، الموجودة أزلًا وأبدًا، ليست سوى المثل الأفلاطونية.

[**قلت**: ليس في النحو ما يستلزم أن تكون واو الجماعة في «ظنوا» راجعة إلى فيثاغورس وتلاميذه، بل أقرب مرجع إليها في الكلام هو أفلاطون وأصحابه. فيكون العود إليها مستقيمًا، بل هو الأصل، ما لم يخالف ذلك بقرينة لفظية أو سياقية. (**عمرو**)].

لأرسطو وأصْحَابِه غلَطُ ذلِكَ، فقالوا: بل هذهِ الماهِيَّاتُ المُطْلَقَةُ مَوْجودَةٌ في الخَارِجِ مُقَارِنَةً لوُجُودِ الأَشْخَاصِ[2]، ومَشَى مَنْ مَشَى مِنْ أَتْبَاعِ أرسطو من المتأخِّرِينَ على هذَا وهُوَ أيْضًا غلَطٌ. فإنَّ ما في الخارِجِ ليْسَ بكُلِّيٍّ أصْلًا، ولَيْسَ في الخارِجِ إلَّا ما هُو معيَّنٌ مَخْصُوصٌ[3]. وإذا قِيلَ: الكُلِّيُّ

---

(2) حول مفاهيم الأفلوطينيين المحدثين، والأرسطين: عن الكُلِّيَّات، انظر: Aaron, *Theory of Universals*, 4-10; Kneale and Kneale, *Development*, 21. اعتقد أرسطو أن الكليَّ أمر مشترك بين أشياء كثيرة، ومن ثَمَّ يمكن إسنادُها إلى أيٍّ منها. وبالتالي لا يمكن أن تكون الكليات مادة أولية، ولا يمكن أن تكون موجودةً كما هو الحال في المثل الأفلاطونية. وينبع هذا من رأيه، الذي يؤكده مرارًا وتكرارًا، أن الفرد فريد وأن «الجوهر الأول الذي هو لكلِّ واحدٍ هو خاصٌّ لكل واحد، وليس هو لشيء آخر، وأمَّا الكلي فمشترك» (*Metaphysica*, 1038^{b}9-10) [ترجمة العبارة أخذتها من ابن رشد من: **تفسير ما بعد الطبيعة**، 2/ 961، سطر: 11-12 (عمرو)] في الحقيقة، يقول أرسطو في *Metaphysica*, 1071^{a}19ff إن الكليات ليست بموجودة [انظر: ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، 2/ 961، سطر: 11-123/ 1541-42 من السطر: 7 (عمرو)]. ومع ذلك فإن المعلّقين المعاصرين ينسبون درجة معينة من الواقعية لأرسطو. قد يكون من المفيد ذِكر بعض الأسطر ذات الصلة لأحد هؤلاء المعلّقين:

> قد يبدو أن ما يعتقده [أرسطو] مختلف تمامًا عما هو عليه... قد يكون من المفترض أن نستتبع من ذلك أننا في التفكير نُخْفِي عالَمًا فِكْريًّا غيرَ العالم الحقيقي كليًّا. ومع ذلك فليست هذه وجهة نظر أرسطو، لأنه يرى أنه على الرغم من أن الأفراد الحقيقيين يستعصون على فكرنا، إلا أننا لا نعتقد أنَّ الصفاتِ الحقيقيةَ حقيقيةٌ كالأفراد أنفسهم، وأن هذه الخواص مشتركة بين عدد من الأفراد. وذلك لأن الأفراد يمتلكون هذه الصفات المشتركة التي يمكن أن نجمعها ونصنفها ونتحدث عنها كأفراد في الأنواع والأجناس... تكمن جذور المذهب الأرسطي عن «الشكل الخاص المشترك» الذي يعطي النوع والجنس مصدرًا حقيقيًّا، على الرغم من البُعد عن الفكر في الأفراد الحقيقية؛ تكمن جذوره في إدراك «الصفات الكلية للأنواع» التي تمتلكها الأفراد، وأن العلوم التي تتعامل مع الكليات هي ممكنةٌ فقط بسبب هذا الإدراك. ومع ذلك فإن السؤال الذي يُطرح: كيف يشترك الأفراد في هذه الخصائص المشتركة، وليس ثَمَّة إجابة مرضية لدى أرسطو. هل الخاصية واحدةٌ وهي نفسُها لدى كثيرٍ من الأفراد؟ أم أن الخواص في الأفراد المختلفين تشبه بعضها البعض؟ الجواب غير واضح. (Aaron, *Theory of Universals*, 9-10).

(3) من المثير أن نقارن بين نظرة ابن تيمية لنظرية الفلاسفة حول الكليات، مع نظرة الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة، الذي هاجم الفلاسفة أيضًا ميتافيزيقا الفلاسفة بقوة مساوية. يقول الغزالي: حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان. وإنما الموجود =

الطَّبِيعيُّ[4] في الخَارِجِ؛ فمَعْنَاهُ إنَّما هو كُلِّيٌّ في الذِّهْنِ يُوجَدُ في الخارِجِ، لكِنْ إذَا وُجِدَ في الخَارِجِ لا يكونُ إلَّا معيَّنًا، لا يكونُ كلِّيًا، فكَوْنُه كُلِّيًا مَشْرُوطٌ بكَوْنِه في الذِّهْنِ. ومَنْ أَثْبَتَ مَاهِيَّةً لا في الذِّهْنِ ولا في الخَارِجِ؛ فتصوُّرُ قَوْلِه تصوُّرًا تامًّا يَكْفِي في العِلْمِ بفَسَادِ قَوْلِه. وهذه الأُمُورُ مَبْسُوطَةٌ في غيْرِ هذا الموضِعِ[5].

80- والمقْصُودُ هُنَا أنَّ هذا العِلْمَ هو الذي تَقُومُ عليه بَرَاهِينُ صادِقَةٌ، لكِنْ لا تَكْمُلُ بذلِكَ نَفْسٌ، ولا تَنْجُو بِهِ مِنْ عَذَابٍ، ولا تَنَالُ به سَعَادَةٌ. ولهذا قالَ أبو حَامِدٍ الغزَالِيُّ وغيرُه في عُلُومِ هؤلاءِ: «هي بيْنَ عُلُوم صادِقَةٍ لا مَنْفَعَةَ فيها، ونُعُوذُ باللهِ مِنْ عِلْمٍ لا يَنْفَعُ، وبين ظُنُونٍ كاذِبَةٍ لا ثِقَة بهَا[1]، و﴿إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞ﴾[2]». يُشيرُونَ بالأوَّلِ إلى العُلُومِ الرياضيَّةِ، وبالثَّاني إلى ما يَقُولونَه في الإِلَهِيَّاتِ وفي أحْكَامِ النُّجُومِ ونحْوِ ذلك. لكنْ قد تَلْتَذُّ النَّفْسُ بذلِكَ، كما تَلْتَذُّ بغَيْرِ ذلك، فإنَّ الإِنْسَانَ يَلْتَذُّ بعِلْمِ مَا لمْ يكنْ عَلِمَهُ وسَمَاعِ ما لمْ يكنْ سَمِعَه إذَا لمْ يكنْ مَشْغولًا عن ذلك بما هُو أَهَمُّ عِنْدَه مِنْه، كما قَدْ يلتَذُّ بأَنْوَاعٍ مِنَ الأَفْعَالِ التي هي مِن جِنْسِ اللَّهْوِ واللَّعِبِ.

= في الأعيان جزئيات شخصية وهي محسوسة غير معقولة، ولكنها سبب لأن ينتزع العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية. فإذن اللونية قضية مفردة في العقل سوى السوادية والبياضية، ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد ولا بياض ولا غيره من الألوان، ويثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل.

انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، 86-7 (الترجمة الإنجليزية، 51). انظر أيضًا: المؤلف نفسه، المقاصد، 174 وما بعدها؛ Marmora's section in *Encyclopaedia Iranica*, iii. 75 - 6, s.v. 'Avicenna'.

(4) انظر: المقدمة، الجزء (1)، القسم (3) السابق. يمكن الوقوف على مناقشة تفصيلية (للكلي الطبيعي) في: Izutsu, 'The Problem of Quiddity and Natural Universal', 131-77.

(5) انظر على سبيل المثال: الرد على المنطقيين، في مواضع متعددة؛ وموافقة صحيح المنقول، في مواضع متعددة.

٤ (1) الغزالي، المنقذ، 72، 75، ومواضع متعددة. ومع ذلك انظر: المرجع نفسه، 78، وكتابه تهافت الفلاسفة، 44-5؛ حيث يستحسن الغزاليُّ المنطقَ والرياضياتِ.

(2) القرآن الكريم، [سورة الحجرات: 12].

81- وأيضًا فَفِي الإِدْمَانِ على مَعْرِفَةِ ذلك تَعْتَادُ النَّفْسُ العِلْمَ الصَّحيحَ والقَضَايا الصحيحةَ الصادِقَةَ والقِيَاسَ المستقيمَ، فيكونُ في ذلك تَصْحِيحُ الذِّهْنِ والإِدْرَاكِ وتعوُّدُ النَّفْسِ أنَّها تَعْلَمُ الحَقَّ وتقولُه؛ لتَسْتَعِينَ بذلك على المعْرِفَةِ التي هي فَوْقَ ذلك.

ولِهَذا يُقَالُ: إنَّه كان أوَائِلُ الفَلَاسِفَةِ أوَّلَ ما يُعَلِّمُون أوْلَادَهم العِلْمَ الرياضِيَّ، وكثيرٌ من شُيُوخِهم في آخِرِ أَمْرِه إنَّما يَشْتَغِلُ بذلِكَ؛ لأنَّه لمَّا نظَرَ في طُرُقِهِم وطُرُقِ مَنْ عَارَضَهم مِنْ أهْلِ الكَلَامِ البَاطِلِ، ولَمْ يَجِدْ في ذلك ما هُوَ حَقٌّ؛ أخَذَ يَشْغَلُ نفْسَه بالعِلْمِ الرِّيَّاضِيِّ، كما كان يتحَرَّى مِثْلَ ذلك مَنْ• هُوَ مِن أئِمَّةِ الفَلَاسِفَةِ كابْن وَاصِلٍ[1] وغيرِه. وكذلك كثيرٌ مِنْ متأخِّرِي أصحابِنَا يَشْتَغِلُونَ وَقْتَ بَطَالَتِهِم بعِلْمِ الفَرَائِضِ والحِسَابِ والجَبْرِ والمُقَابَلَةِ[2] والهَنْدَسَةِ ونحوِ ذلك؛ لأنَّ فيه تَفْرِيحًا للنَّفْسِ، وهو عِلْمٌ صحيحٌ لا يَدْخُلُ فيه غَلَطٌ. وقد جاءَ عن عُمَرَ بْنِ الخطَّابِ أنه قَالَ: «إذا لَهَوْتُم فالْهَوْا بالرَّمْيِ، وإذا تحدَّثْتُم فتحدَّثُوا بالفَرَائِضِ»[3]؛ فإنَّ حِسَابَ الفَرَائِضِ عِلْمٌ مَعْقُولٌ مَبْنِيٌّ على أَصْلٍ مَشْرُوعٍ، فتَبْقَى

• [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 129): «كان يتحرى مثل ذلك من»، وفي الرد على المنطقيين (126): «كان يجري مثل ذلك لمن». (عمرو)].

(1) محمد بن سالم بن نصر الله بن واصل أبو عبد الله المازني (ت: 697هـ/ 1297م)، متكلم ونحوي، وفقيه شافعي. *Encyclopaedia of Islam²*, iii, 967 s. v. 'IbnWasil' (by Gamal el-Din el-Shayyal); Brockelmann, *Geschichte*, i. 323, suppl. i. 555.

(2) «في لغة الرياضيات، يستعمل علم المُقابلة [Reduction] للتعبير عن المقارنة بين الأطراف الموجبة والسالبة في الكمية المركبة، والمقابلة لاحقةٌ لهذه المقارنة... وعندما يجري تطبيقُه على المعادلات فإنها تعني سلب مثل هذه الكميات كما هي نفسها ومساوية من كلا الجانبين». انظر شرح روسن Rosen لمصطلح المقابلة وأسباب ترجمته إلى Reduction في: *The Algebra of Mohammed Ben Musa* (pp. 179-80)، وهو نشرة وترجمة لكتاب الخوارزمي: كتاب الجبر والمقابلة. انظر أيضًا: Souissi, La Langue des *mathematiques*, 274. ومع ذلك فيبدو أن هذا العلم قد استُخدِم بكثرة في حل المسائل الصعبة في فقه المواريث. انظر: الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 200-1؛ انبوبا، إحياء الجبر، 15، 16، 18-19.

(3) لم أتمكن من تحديد موضع كلام عمر في مجموعات الأخبار، بما في ذلك فردوس الأخبار للديلمي.
=

فِيه رِيَاضَةُ العَقْلِ وحِفْظُ الشَّرْعِ. لكنْ ليْسَ هو عِلْمًا يُطْلَبُ لِذَاتِهِ ولا تَكْمُلُ به النَّفْسُ.

82- وأُولئِكَ المشْرِكُون كانوا يَعْبُدُونَ الكَوَاكِبَ ويَبْنُونَ لها الهَيَاكِلَ ويَدْعُونَها بأَنْوَاعِ الدَّعَوَاتِ، كمَا هُو معْرُوفٌ مِنْ أخْبَارِهِم وما صُنِّفَ على طَرِيقِهِم من الكُتُبِ الموْضُوعَةِ في الشِّرْكِ والسِّحْرِ ودَعْوَةِ الكَواكِبِ والعَزَائِمِ والأَقْسَامِ التي بها يُعَظَّمُ إِبْلِيسُ وجنُودُه. وكانَ الشيطانُ بِسَبَبِ الشِّرْكِ والسِّحْر يُغْوِيهم بأَشْيَاءَ هي التي دَعَتْهُم إلى ذلك الشِّرْكِ والسِّحْرِ، وكانوا يرْصُدُونَ الكواكِبَ ليتعلَّمُوا مَقَادِيرَها ومَقَادِيرَ حَرَكاتِها وما بَيْنَ بَعْضِها من الاتِّصَالاتِ مُسْتَعِينينَ بذلك على ما يَرْوَنَهُ مُنَاسِبًا لَها.

ولمَّا كانت الأَفْلَاكُ مُسْتَدِيرةً، ولم يُمْكِنْ مَعْرِفَةُ حِسَابِها إلَّا بمعرفَةِ الهنْدَسَةِ وأَحْكَامِ الخُطُوطِ المستقيمَةِ والمُنْحَنِيَةِ؛ تكلَّمُوا في الهَنْدَسَةِ لذلك، ولِعِمَارَةِ الدُّنْيَا. فلهذا صاروا يتوسَّعُون في ذلك، وإلَّا فلوْ لمْ يتعلَّقْ بذلك غَرَضٌ إلَّا مجرَّدُ تصوُّرِ الأعْدَادِ والمقَادير؛ لمْ تكنْ هذه الغَايَةُ مِمَّا يُوجِبُ طلَبَها بالسَّعْي المذْكُورِ.

وربَّما كانتْ هذه غايةً لبَعْضِ النَّاسِ الذين يتلذَّذُونَ بذلك؛ فإنَّ لذَّاتِ النُّفوسِ أَنْوَاعٌ، ومنهم مَنْ يلتَذُّ بالشِّطْرَنْجِ والنَّرْدِ والقِمَارِ حتَّى يَشْغَلَه ذلك عمَّا هو أَنْفَعُ لَهُ مِنْه.

83- وكانَ مَبْدَأُ وَضْعِ المنْطِقِ مِنَ الهَنْدَسِة، فَجَعلُوه أَشْكَالًا كالْأَشْكَالِ

= [قلت: رواه الحاكم في المستدرك، رقم (7952)، وقال بعده: «هذا وإن كان موقوفًا فإنه صحيح الإسناد ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»»، والبيهقي في الكبرى، رقم (12178). وذكره ابن كثير في مسند الفاروق، (53)، والهندي في كنز العمال، (30475)، والسيوطي في الجامع الكبير (جمع الجوامع)، (2/ 636). وقال ابن حجر: «رواته ثقات إلا أنه منقطع»، التلخيص الحبير، (3/ 193)، وضعفه الألباني في إرواء الغليل، (1666). (عمرو)].

الـهَـنْـدَسِـيَّـةِ، وسـمَّـوْهُ* حُـدُودًا لـحُـدودِ** تـلـك الأَشْـكَـالِ؛ لـيَـنْـتَـقِـلُـوا مِـنَ الـشَّـكْـلِ المحْسُوسِ إلى الشَّكْلِ المعْقُولِ، وهذَا لضَعْفِ عُقُولِهم وتعذُّرِ المعْرِفَةِ عليهِم إلَّا بالطَّرِيقِ البَعِيدَةِ.

واللـهُ تـعـالـى يـسَّـرَ لـلـمُـسْـلِـمِـيـنَ مِـنَ الـعِـلْـمِ والـبَـيَـانِ والـعَـمَـلِ الـصَّـالِـحِ والإيمانِ ما بَرَزُوا به على كلِّ نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ جِنْسِ الإِنْسَانِ. والحمدُ للهِ ربِّ العَالَمِين.

84- وأما «العِلْمُ الإلَهِيُّ»، الذي هو عِنْدَهم مجرَّدٌ عن المادَّةِ في الذِّهْنِ والخَارِجِ؛ فقد تبيَّنَ لك أنَّه ليسَ لهُ مَعْلومٌ في الخارِجِ، وإنَّما هو عِلمٌ بأُمُورٍ كليَّةٍ مُطْلَقَةٍ، لا تُوجَدُ كليَّةً إلَّا في الذِّهْنِ، وليْسَ في هذا مِنْ كَمَالِ النَّفْسِ شَيْءٌ. وإنْ عَرَفُوا وَاجِبَ الوُجُودِ بخُصُوصِه؛ فهُو عِلْمٌ بمعيَّنٍ يَمْنَعُ تصوُّرُه مِنْ وُقُوعِ الشَّرِكَةِ فِيهِ، وهذا ممَّا لا يدلُّ عليه القِيَاسُ الذي يسمُّونَه البُرْهَانَ؛ فبُرْهَانُهم لا يدلُّ على شيْءٍ معيَّنٍ بخصُوصِه، لا واجِبِ الوجُودِ ولا غيْرِه، وإنَّما يدلُّ على أمْرٍ كلِّيٍّ، والكلِّيُّ لا يَمْنَعُ تصوُّرُه مِنْ وُقُوعِ الشَّرْكَةِ فيهِ[1]، وواجِبُ الوُجُودِ يَمْنَعُ العِلْمُ به مِنْ وُقُوعِ الشَّرِكَةِ فيه. وَمَنْ لمْ يتصوَّرْ مَا يَمْنَعُ الشَّرِكَةَ فيهِ؛ لمْ يكنْ قدْ عرَفَ اللهَ. ومَنْ لمْ يُثْبِتْ للرَّبِّ إلَّا معرِفَةَ الكليَّاتِ - كمَا يَزْعَمُه ابْنُ سِينا وأَمْثَالُه[2]، وظَنَّ أنَّ ذلك كمَالٌ للربِّ، فكذلك يظنُّهُ كمَالًا للنَّفْسِ بطريقِ الأَوْلَى لا سِيَّما إذَا قَالَ: إنَّ النَّفْسَ لا تُدْرِكُ إلَّا الكليَّاتِ، وإنَّما يُدْرِكُ الجزئيَّاتِ البَدَنُ -؛ فهذَا في غَايَةِ الجَهْلِ. وهذِه الكليَّاتُ التي لا تُعْرَفُ بها الجُزْئِيَّاتُ الموجُودَةُ؛ لا كَمَالَ فيها

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 130) (السطر 8): «الهندسة، وسموه حدودًا»، وفي مخطوطة ليدن (146أ/ السطر 4-5)، وطبعة بومباي، الرد على المنطقيين (137/ السطر 18): «الهندسة، فجعلوه أشكالًا كالأشكال الهندسية وسموه حدودًا».
[**قلت**: وقد أثبت الذي في المخطوط والرد على المنطقيين، وهو أتمُّ في معناه. (عمرو)].

** في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 130) (السطر 8): «لحدود»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (137/ السطر 19): «كحدود».

ٍ (1) انظر: Hallaq, 'Ibn Taymiyya on the Existence of God', 50ff.

(2) انظر: الفقرة (45)، الهامش (3) السابق.

ألبتَّةَ. والنَّفْسُ إنَّما تُحِبُّ معرِفَةَ الكليَّاتِ؛ لتُحِيطَ بها بمعَرْفِةِ الجُزْئِيّاتِ، فإذا لَمْ يحصُلْ ذلك؛ لمْ تَفْرحِ النَّفْسُ بذلك.

85- **الوجه الرابع**: أنْ يُقَالَ: هَبْ أنَّ النّفْسَ تَكْمُلُ بالكليَّاتِ المجرَّدَةِ كما يَزْعُمُون؛ فَمَا يَذْكُرونَه في العِلْمِ الأَعْلَى عِنْدَهم النَّاظِرِ في الوُجُودِ ولَوَاحقِه؛ ليْسَ كذلك. فإنَّ تصوُّرَ مَعْنَى الوُجُودِ فقطْ؛ أَمْرٌ ظاهِرٌ، حتَّى يَسْتَغْنِي• عن الحدِّ عنْدَهم لظُهُورِه، فلَيْسَ هو المطْلُوبَ[1]. وإنَّما المطلوبُ أَقْسَامُه. ونَفْسُ انْقِسَامِه* إلى وَاجِبٍ ومُمْكِنٍ، وجَوْهَرٍ وعَرَضٍ، وعِلَّةٍ ومَعْلُولٍ، وقَدِيمٍ وحادِثٍ: هو أَخَصُّ مِنْ مُسَمَّى الوُجُودِ[2]. وليْسَ في مُجَرَّدِ انْقِسَامِ الأَمْرِ العامِّ في الذِّهْنِ إلى أَقْسَامٍ بدونِ مَعْرِفَةِ الأَقْسَامِ ما يَقْتَضِي عِلْمًا كُلِّيًّا عظيمًا عَالِيًا على تصوُّرِ الوُجُودِ.

86- فإذا عُرِفَتِ الأَقْسَامُ؛ فليْسَ فِيها ما** هو عِلْمٌ بمَعْلُومٍ لا يَقْبَلُ التَّغْييرَ والاستِحَالةَ، وليْسَ معهم دليلٌ أصْلًا يدلُّهُم أنَّ العالَمَ لَمْ يَزَلْ ولا يَزَالُ هكَذا، وجميعُ ما يحتَجُّونَ بهِ على دَوَامِ الفَاعِلِ والفَاعِلِيَّةِ والزَّمَانِ والحَرَكَةِ وتَوَابعِ ذلك[1]؛ فإنَّما يدلُّ على قِدَمِ نَوْعِ ذلك وَدَوَامِه، لا قِدَمِ شيْءٍ معيَّنٍ ولا دَوَامِ

• [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (31)، والرد على المنطقيين (139): «يستغنى»، وبناؤه على ما سمِّي فاعله أرجح. (عمرو)]

(1) الغزالي، المقاصد، 34، 141: «العقل يُدرك الوجود على سبيل التصور بلا شك، وهو مستغنٍ عن الرسم والحد، إذ ليس للوجود حد ولا رسم» (ص: 141)، والوجود تصوُّرٌ أولي يحدث في العقل من غير تفكُّر (ص 34). انظر أيضًا: الرازي، المحصَّل، 54-5.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 131) (السطر 13): «ونفس أقسامه»، وفي مخطوطة ليدن (146أ/ السطر 21)، وطبعة بومباي، الرد على المنطقيين (139/ السطر 3): «ونفس انقسامه».

[قلت: وقد أثبت الذي في المخطوط والرد على المنطقيين، وهو أرجح .(عمرو)].

(2) ابن سينا، النجاة، 236-7، 244؛ الرازي، المحصل، 54-5.

** في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 131) (السطر 17): «فليس ما»، وفي مخطوطة ليدن (146أ/ السطر 24)، وطبعة بومباي، الرد على المنطقيين (139/ السطر 7): «فليس فيها ما».

[قلت: وقد أثبت ما في المخطوطة والرد على المنطقيين، وهو الأرجح. (عمرو)].

(1) انظر على سبيل المثال: ابن سينا، النجاة، 288 وما بعدها.

شيْءٍ معيَّنٍ[2]. فالجَزْمُ أنَّ مَدْلولَ تلك الأدِلَّةِ هو هذا العالَمُ أو شيْءٌ منه؛ جهْلٌ محْضٌ لا مُسْتَنَدَ لهُ إلَّا عدَمَ العِلْمِ بموجودٍ غيرِ هذا العالَمِ، وعدَمُ العِلْمِ ليْسَ عِلْمًا بالعَدَمِ. ولهذا لَمْ يكنْ عندَ القوْمِ إيمانٌ بالغَيْبِ الذي أخْبَرَتْ به الأنبياءُ، فهُمْ لا يؤمنون لا باللهِ ولا بِمَلائكتِهِ ولا كُتُبِه ولا رُسُلِه ولا البَعْثِ بعْدَ الموْتِ. وإذَا قالُوا: نحْنُ نُثْبِتُ العالَمَ العَقْلِيَّ، أو المعْقُولَ الخارِجَ عن المحْسُوسِ، وذلك هو الغَيْبُ[3]؛ فإنَّ هذا - وإنْ كانَ قدْ ذَكَرَهُ طائِفَةٌ من المتكلِّمَةِ والمتفَلْسِفَةِ -؛ خطَأٌ وضَلَالٌ؛ فإنَّ ما يُثْبِتُونَه منَ المعْقُولاتِ إنَّما يَعُودُ عند التَّحْقيقِ إلى أُمُورٍ مقدَّرَةٍ في الأَذْهَانِ لا مَوْجُودةٍ في الأَعْيَانِ.

87- والرُّسُلُ أخْبَرَتْ عمَّا هُوَ موجُودٌ في الخَارِجِ، وهو أَكْمَلُ وأَعْظَمُ وُجُودًا مِمَّا نَشْهَدُه في الدُّنْيَا، فأيْنَ هذَا مِنْ هَذَا؟ وهُم لَمَّا كانوا مُكذِّبِينَ بمَا أخْبَرَتْ به الرُّسُلُ؛ قالوا: إنَّ الرُّسُلَ قصَدُوا إِخْبَارَ الجُمْهَورِ بما يتخيَّل إليْهِم، ليَنْتَفِعُوا بذلِكَ في العَدْلِ الذي أَقَامُوه لَهُم[1]. ثُمَّ مِنْهُم مَنْ يقولُ: إنَّ الرُّسُلَ عَرَفَتْ مَا عَرَفْنَاهُ مِنْ نَفْيِ هذِه الأُمُورِ، ومِنْهُم مَنْ يَقولُ: بلْ لَمْ يكونُوا يَعْرِفُون هذا، وإنَّما كان كَمَالُهُم في القُوَّةِ العَمَلِيَّةِ لا النَّظَرِيَّةِ[2].

---

(2) على سبيل المثال، كإثبات أن البشر خالدون عندما ينظر إليهم كأنواع، لأنهم ينجبون، على الرغم من أنهم فانون كأفراد. راجع: Taylor, *Metaphysics*, 109- 10.

(3) انظر على سبيل المثال: بدوي، أفلوطين عند العرب، 25 وما بعدها، 56 وما بعدها، 158 وما بعدها.

(1) راجع: الفارابي، تحصيل السعادة، 44 (الترجمة الإنجليزية، 47)؛ idem, *The Political Regime*, 40-1.

(2) راجع: ابن سينا، النجاة، 338 وما بعدها؛ المؤلف نفسه، القوى الإنسانية، 216 وما بعدها؛ الفارابي، تحصيل، 42 (سطر 14- 16) (الترجمة الإنجليزية، 46 (سطر 18-20))؛ الغزالي، المقاصد، 382-4، حيث لا يبدو أن مثل هذه الادعاءات مُثْبتة، على الرغم من أن درجة الكمال في النبوة تختلف باختلاف الملكات التي يتمتّع بها كل نبيّ معيَّن. ومع ذلك فإن تمييز ابن عربي بين نبوة التشريع، وهي المسؤولة عن الحكمة العملية،والولاية؛ يتضمن أن الولي متفوِّق فكريًّا على النبي، وإن كان ذلك لم يُذكر بوضوح. انظر: فصوص الحكم، 62 وما بعدها.

وأقلُّ أَتْبَاعِ الرُّسُلِ إذا تصوَّرَ حقيقةَ ما عِنْدهَم؛ وَجَدَه ممَّا لا يَرْضَى به أقلُّ أتْبَاعِ الرسُلِ. وإذا عَلِمَ بالأدلَّةِ العَقْلِيَّةِ أنَّ هذا العالَمَ يَمْتَنِعُ أنْ يكونَ شيءٌ منه قديمًا أزليًّا، وعَلِمَ بأَخْبَارِ الأَنْبِيَاءِ المؤيَّدَةِ بالعَقْلِ أنَّه كانَ قَبْلَه عَالَمٌ آخَرُ، مِنْه خُلِقَ، وأنَّه سوْفَ يَسْتَحِيلُ وتَقُومُ القِيَامَةُ، ونحو ذلك؛ عَلِمَ أنَّ غايةَ ما عندهم من الأحْكَامِ الكُلِّيَّةِ ليْسَتْ مُطَابِقَةً، بلْ هِيَ جَهْلٌ لا عِلْمٌ.

88- وَهَبْ أنَّهم لا يَعْلَمُون ما أَخْبَرَتْ به الرسُلُ؛ فليْسَ في العَقْلِ ما يُوجِبُ ما ادَّعَوْهُ مِنْ كَوْنِ هذه الأَنْوَاعِ الكليَّةِ في هذا العالَمِ أَزَلِيَّةً أَبَدِيَّةً لم تَزَلْ ولا تَزَالُ. فلا يكونُ العِلْمُ بذلك عِلْمًا بكلِّيَّاتٍ ثابِتَةٍ. وعامَّةُ فَلْسَفَتِهم الأُولى، وحِكْمَتِهم العُلْيَا؛ مِنْ هذَا النَّمَطِ، وكذلك مَنْ صنَّفَ على طريقَتِهم: كصَاحِبِ «المبَاحِثِ المشْرِقِيَّةِ»[1]، وصاحِب «حِكْمَةِ الإِشْرَاقِ»[2]، وصاحِبِ «دَقَائِقِ الحقَائِقِ»[3]، و«رُمُوزِ الكُنُوزِ»[4]، وصاحِبِ «كَشْفِ الحقَائِقِ»[5]، وصاحِبِ «الأَسْرَارِ الخفِيَّةِ في العُلُومِ العَقْلِيَّةِ»[6]، وأَمْثَالِ هؤلاءِ ممَّنْ لمْ يجرِّدِ القوْلَ لنَصْرِ

---

(1) ألَّفه فخر الدين الرازي، والكتاب طُبع في حيدر آباد بعنوان: المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات. انظر: قائمة المراجع الآتية.

(2) ألّفه شهاب الدين السهروردي. انظر: قائمة المراجع الآتية.

(3) ألَّفه علي بن محمد سيف الدين الآمدي، الفقيه الشافعي والمتكلم الأشعري (ت: 631هـ/1233م). أثبت بروكلمان عنوانه في قائمته: دقائق الحقائق في المنطق. (*Geschichte*, suppl. i. 678).

(4) هذا الكتاب مختصر من الآمدي لكتابه الأكبر، غير المنشور حتى الآن: أبكار الأفكار. انظر: قائمة المراجع الآتية.
[**قلت**: طُبع الكتاب لاحقًا، بدار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، عام (2003م)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، طبع بدار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الثانية، عام (2007م)، تحقيق: أحمد محمد المهدى. وهذه هي الطبعة المعتمدة للكتاب. (**عمرو**)].

(5) ألَّفه أثير الدين ابن عمر الأبهري (ت: 663هـ/ 1264م). انظر:
Brockelmann, *Geschichte*, suppl. i. 843Á

(6) مؤلف هذا الكتاب هو الشيعي جمال الدين بن علي بن المطهر الحلي (ت: 726هـ/ 1325م). انظر: القائيني، معجم مؤلفي الشيعة، 143، وأثبت بروكلمان عنوانه في قائمته: الأسرار الخفية في العلوم الإلهية (*Geschichte*, suppl. ii. 209).

مَذْهبِهم مُطْلَقًا ولا تخلَّصَ مِنْ إِشْرَاكِ• ضلَالِهم مُطْلَقًا، بل شَارَكَهُم في كثيرٍ من ضَلَالِهم، وَشَاركَهم في كثيرٍ مِنْ محَالِهم، وتخلَّص مِنْ بَعْضِ وَبَالِهم، وإِنْ كانَ أيضًا لم يُنْصِفْهُم في بَعْضِ ما أَصَابُوا، وَأَخْطَأَ لعَدَمِ عِلْمِه بمُرَادِهِمْ، أَوْ لعَدَمِ مَعْرِفَتِه أنَّ مَا قَالُوا صَوَابٌ.

89- ثُمَّ إنَّ هؤلاءِ إنَّما يتَّبِعون كلامَ ابنِ سينا. وابنُ سِينا تكَلَّمَ في أَشْيَاءَ مِن الإلهِيَّاتِ والنُّبُوَّاتِ والمعَادِ والشَّرَائِعِ لمْ يتكلَّمْ فيها سَلَفُه، ولا وصَلَتْ إليها عُقُولُهم، ولا بَلَغَتْها عُلُومُهم، فإنَّه اسْتَفَادَها من المسلمين، وإنْ كان إنَّما أخَذَ عن الملاحِدَةِ المُنْتَسِبين إلى المُسْلِمِين كالإِسْمَاعيليَّةِ[1].

وكانَ هُوَ وأهلُ بيْتِه وأَتْبَاعُهم مَعْرُوفين عِنْدَ المسلِمِين بالإِلْحَادِ، وأَحْسَنُ ما يُظْهِرونَ دِينُ الرَّفْضِ[2]، وهُمْ في الباطِنِ يُبْطِنُونَ الكُفْرَ المحْضَ.

وقد صنَّفَ المسلمون في كَشْفِ أَسْرَارِهم وهَتْكِ أَسْتَارِهم كُتُبًا كِبَارًا وصِغَارًا، وجاهَدُوهم باللسانِ واليَدِ؛ إذْ كانوا بذلك أحقَّ مِن اليهود والنَّصَارى. ولوْ لمْ يكنْ إلَّا كِتابُ «كَشْف الأَسْرَارِ وهَتْك الأَسْتَار»[3] للقَاضي أَبِي بَكْرٍ محمَّدِ بنِ الطَّيِّبِ [البَاقِلانيِّ]، وكتابُ عبْدِ الجبَّارِ بن أحمد [الأَسَدَابَاذيّ][4]، وكتابُ

• [قلت: كذا في الرد على المنطقيين،وجهد القريحة، والذي يغلب على ظني أنها «أشراك»، جمع: شَرَك، لكن المثبت ليس بخطأ بيِّن، فتركته. (عمرو)].

(1) حول الإسماعيلية، انظر: Laoust, *Les Schismes*, 140ff.; *Encyclopaedia of lslam*[2], iv, 189-206, s.v. 'Ismā'īliyya' (by W. Madelung). وانظر أيضًا: الفقرة (93)، الهامش (1) الآتي.

(2) حول الرافضة، انظر: الفقرة (167)، الهامش (1) الآتي.

(3) راجع: Sezgin, *Geschichle*, i. 610, حيث العنوان هناك: كشف الأسرار في الرد على الباطنية. وحول كتب الباقلاني الأخرى في الدفاع عن الموقف السُّني، انظر: ibid. 609, and *Encyclopaedia of Islam*[2]. i. 958-9, s.v. 'Al-Bākillānī' (by R. J. McCarthy)؛ موافقة صحيح المنقول، 1/ 91 (في كتابه الدقائق).

(4) بالإضافة إلى كتابه العظيم: المغني في أبواب التوحيد والعدل؛ كتب عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، وتثبيت دلائل النبوة؛ Sezgin, *Geschichte*. i. 625. انظر أيضًا: Laoust, *Les Schismes*, 185-6. كما كتب المعتزلي الآخر أبو هاشم الجبائي مصنفًا بعنوان: النقض على أرسطوطاليس في الكون والفساد؛ Brockelmann, *Geschichte*, suppl. i. 343.

أبي حامِدٍ الغزَاليِّ[5]، وكلامُ أبي إِسْحاقَ [الأَسْفَرَاييني][6]، وكَلَامُ ابْنِ فُورَك[7]، والقَاضِي أبي يَعْلَى [ابن الفرَّاء][8] والشَّهْرَسْتَانيِّ[9]، وغَيْر هذا ممَّا يطُولُ وَصْفُه.

90- والمقْصُودُ هُنَا أنَّ ابنَ سينا أَخْبَرَ عنْ نَفْسِه أنَّ أَهْلَ بيْتِه وأبَاه وأخَاه كانُوا مِنْ هؤلاءِ الملاحِدَةِ، وأنَّه إنَّما اشْتَغَلَ بالفلْسَفَةِ بسبَبِ ذلك، فإنَّه كان يَسْمَعُهُم يَذْكُرونَ العقْلَ والنَّفْسَ[1]. وهؤلاء المسلِمُون الذين يَنْتَسِبُ إليهِم هم - مع الإِلْحَادِ الظَّاهِرِ والكُفْرِ الباطِنِ - أَعْلَمُ باللهِ مِنْ سَلَفِه الفلاسِفَةِ كأرسطو وأتباعِه؛ فإنَّ أولئك ليس عندهم من العِلْمِ بالله إلَّا ما عندَ عُبَّادِ مُشْرِكِي العَرَبِ ما هو خيرٌ منه.

91- وقد ذكرْتُ كَلَامَ أرسطو نفسِه الذي ذَكَره في «عِلْم ما بعد الطَّبِيعةِ» في «مَقَالة اللَّامِ»[1] وغيرِها، وهو آخِرُ مُنْتَهى فلسَفِتِه، وبيَّنْتُ بعضَ ما فيه من الجَهْلِ[2]، فإنَّه ليس في الطَّوَائِفِ المعْرُوفين، الذين يتكلَّمُون في العِلْمِ الإلهِيِّ،

---

(5) كتب الغزالي العديد من الكتب والرسائل في الرد على الطوائف والجماعات الأخرى، وأهمها: الكتاب المشهور: تهافت الفلاسفة، وفضائح الباطنية؛ انظر: Badawi, Les CEuvres d'al-Ghazālī, 63 ff., 82 ff. (nos. 18, 22)، وانظر أيضًا: قائمة المراجع الآتية.

(6) حكى السبكي أن الإسفراييني كتب مصنفًا بعنوان: الرد على الملحدين (الطبقات، 3/ 112).

(7) لا تكشف الأدبيات عن كتاب معيَّن هاجم فيه ابن فورك الإسماعيلية أو الفلاسفة. حول الأعمال الجدلية لابن فورك، انظر: Sezgin, *Geschichte*. i. 611.

(8) للوقوف على ترجمة وقائمة أعمال أبي يعلى بن الفراء الجدلية، انظر: الفراء، الطبقات، 2/ 193-230، وبخاصة 205.

(9) كتب عبد الكريم الشهرستاني، ضمن كتبٍ أخرى؛ نهاية الإقدام في علم الكلام، والملل والنحل. انظر: قائمة المراجع الآتية.

؟ (1) راجع: سيرة ابن سينا في: Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, 16-89; Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 22-30, 194-8؛ والقسم الثاني من *Encyclopaedia Iranica*, iii. 67-70, s.v. 'Avicenna' (by D. Gutas).

؟ (1) انظر النص Aristotle, *Metaphysica*, 1069^{a}17- 1076^{a}5. (Liber XI) كما شرحه ابن رشد في: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الرابع، النص 3، ص 1393 وما بعدها، English trans. by Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics*.

(2) إذا كان ابن تيمية قد خصّص كتابًا في نقض كتاب اللام لأرسطو؛ فإن عنوانه لم يصلنا. =

مَعَ الخطَأِ والضَّلَالِ مِثْل عُلَمَاءِ اليَهُودِ والنَّصَارى وأَهْلِ البِدَعِ مِنَ المسلِمِين وغيرِهم؛ أَجْهَلُ مِنْ هَؤُلاءِ، ولا أَبْعَدُ عَنِ العِلْمِ باللهِ تعالى مِنْهُم.

نَعَمْ! لهم في الطَّبيعيَّاتِ كلامٌ غالِبُه جيِّدٌ. وهو كلامٌ كثيرٌ واسِعٌ، ولهم عُقُولٌ عَرَفُوا بها ذلك، وهم قد يَقْصِدون الحقَّ، لا يظْهَرُ عليهم العِنَادُ، لكنَّهم جُهَّالٌ بالعِلْمِ الإِلَهِيِّ إلى الغايَةِ، ليس عندهم منه إلَّا قليلٌ كثيرٌ الخَطَأِ.

92- وابنُ سينا لمَّا عَرَفَ شيْئًا مِنْ دِينِ المسلمينَ، وكانَ قدْ تلَقَّى ما تلَقَّاه عَنِ الملاحِدَةِ، وعمَّنْ هو خيرٌ منهم مِن المعتَزِلَةِ والرَّافِضَةِ[1]؛ أرادَ أنْ يجْمَعَ بين ما عرَفَه بعَقْلِه مِنْ هؤُلاءِ، وبيْنَ ما أخَذَه مِنْ سَلَفِه، وممَّا أَحْدَثه، مِثْل كلامِه• في النبوَّاتِ وأَسْرَارِ الآيَاتِ والمنَامَاتِ، بل وكلامِه في بَعْضِ الطَّبيعيَّاتِ، وكلامِه في وَاجِبِ الوُجُودِ، ونحْوِ ذلك[2]. وإلَّا فأرسطو وأتباعُه ليْسَ في كلامِهم ذِكْرُ واجِبِ الوُجُودِ، ولا شيءٍ مِن الأحْكَامِ التي لِوَاجِبِ الوُجُودِ، وإنَّما يَذْكُرونَ «العِلَّةَ الأُولَى»، ويُثْبِتُونَه مِنْ حيْثُ هُو عِلَّةٌ غائِيَّةٌ للحرَكَةِ الفَلَكِيَّةِ، يتحرَّكُ الفَلَكُ للتَّشَبُّهِ به[3].

93- فابنُ سينا أَصْلَحَ تلك الفَلْسَفَةَ الفَاسِدَةَ بَعْضَ إِصْلَاحٍ، حتَّى راجَتْ علَى مَنْ يعرِفُ دِينَ الإِسْلَامِ مِن الطَّلَبَةِ النُّظَّارِ، وصَار يَظْهَرُ لهم بَعْضُ مَا فيها مِن

= ومع ذلك فيمكن العثور على انتقادات ابن تيمية للميتافيزيقا الأرسطية في: موافقة صحيح المنقول، وربما يكون ذلك موضوع كتابه: بغية المرتاد. انظر: Brockelmann, *Geschichte*, suppl. ii. 123 (no. 83).

(1) حول الرافضة، انظر: الفقرة (167)، الهامش (1) الآتي.

• [قلت: العبارة أتم في الرد على المنطقيين، (144): «فتكلم في الفلسفة بكلام مركب من كلام سلفه ومما أحدثه مثل كلامه...». (عمرو)].

(2) راجع: ابن سينا، الحيوان، 169-82؛ المؤلف نفسه، إثبات النبوات، 41-61 (الترجمة الإنجليزية في: Lerner and Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 112-21, 99-103)؛ والمؤلف نفسه، النجاة، 133 وما بعدها، 338 وما بعدها.

(3) انظر أيضًا المناقشتين الرابعة عشرة والخامسة عشرة في: ابن رشد، تهافت التهافت، 469-93 (الترجمة الإنجليزية، 285-300).

التَّنَاقُضِ، فيتكلَّمُ كلٌّ مِنْهُم بحسَبِ ما عِنْدَه، ولكنْ سلَّمُوا لهم أُصُولًا فاسِدَةً في المَنْطِقِ والطَّبيعيَّاتِ والإلهيَّاتِ، ولمْ يعرفُوا ما دَخَل فيها مِنَ البَاطِلِ، فصَارَ ذلك سببًا إلى ضلالِهم في مَطَالِبَ عاليَةٍ إيمانيَّةٍ ومقَاصِدَ سَامِيَةٍ قُرآنيَّةٍ، خرَجُوا بها عَنْ حَقِيقةِ العِلْمِ والإيمانِ، وصَارُوا بها في كثيرٍ مِنْ ذلك لا يَسْمَعُون ولا يَعْقِلُون، بلْ يُسَفْسِطُونَ في العَقْلِيَّاتِ، ويُقَرْمِطُون[1] في السَّمْعِيَّاتِ.

94- والمقصودُ هُنا التنبيهُ على أنَّه لوْ قُدِّرَ أنَّ النَّفْسَ تَكْمُلُ بمجرَّدِ العِلْمِ - كمَا زَعَمُوه -، معَ أنَّه قَوْلٌ بَاطِلٌ[2]؛ فإنَّ النَّفْسَ لها قُوَّتَانِ: قُوَّةٌ عِلْمِيَّةٌ نَظَرِيَّةٌ، وقُوَّةٌ إرادِيَّةٌ عَمَلِيَّةٌ، فلا بُدَّ لها مِنْ كمَالِ القوَّتَيْنِ، بمَعْرِفَةِ الله وعِبَادتِه، وعِبَادَتُه تَجْمَعُ مَحَبَّتَهُ والذُّلَّ لَهُ، فَلا تَكْمُل نَفْسٌ قطُّ إلَّا بعِبادَةِ اللهِ وحدَه لا شريكَ له. والعِبَادَةُ تجْمَعُ مَعْرِفتَه ومحبَّتَه والعُبُودِيَّةَ له، وبهذا بعَثَ اللهُ الرسُلَ وأَنْزَلَ الكُتُبَ الإلَهِيَّةَ كُلَّها، تدعُو إلى عِبادةِ الله وحدَه لا شريكَ لَهُ•.

95- وهؤلاءِ يجْعَلُونَ العِبَاداتِ التي أمَرتْ بها الرُّسُلُ؛ مَقْصودَها إصْلَاحُ أخْلَاقِ النَّفْسِ لتَسْتَعِدَّ للعِلْمِ الذي زَعَمُوا أنَّه كمالُ النَّفْسِ، أو مَقْصُودَها إصْلاحُ المنْزِلِ والمدينَةِ، وهُو الحِكْمَةُ العَمَلِيَّةُ[1]. فيجعلُونَ العِبادَاتِ وسائِلَ مَحْضَةً إلى ما يدَّعُونَه مِنَ العِلْمِ؛ ولذلك يرَوْنَ هذا ساقِطًا عمَّن حصَّلَ المقْصُودَ، كما تفعَلُ الملاحِدَةُ الإسماعيلِيَّةُ، ومن دَخَلَ في الإلْحَادِ أو بَعْضِه وانْتَسَبَ إلى الصُّوفِيَّةِ أو المتكلِّمِينَ أو الشِّيعَةِ أو غَيْرِهِم[2].

---

(1) حـول الـقـرامـطـة انـظـر: *Encyclopaedia of Islam*^{2}, iv. 660-5, s.v. 'Djahmiyya' (by W. Madelung); Laoust, *Les Schismes*, 140ff.؛ ابن المرتضى، الملل، 22.

(1) الغزالي، المقاصد، 373-4.

• [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 136)، جعلها بين معقوفتين: «[له]»، وقال في الهامش: «أضيفت حسب مفهوم السياق». وهي على الجادة في الرد على المنطقيين (145). (عمرو)].

(1) ابن سينا، الشفاء: المدخل، 12-14؛ المؤلف نفسه، النجاة، 340-3؛ الفارابي، التوطئة، 59.

(2) لا يمكن إثبات هذا الادعاء في الخطاب الفلسفي. ومع ذلك، انظر: المقدمة، الجزء (1)، القسم (4)، والهوامش عليه، السابقة.

96- فَالجَهْمِيَّةُ قالُوا: الإِيمَانُ مجرَّدُ مَعْرفةِ الله[1]. وهذا القَوْلُ، وإِنْ كانَ خيْرًا مِنْ قولِهم؛ فإنَّه جَعَلَهُ مَعْرِفَةَ اللهِ[2]، بما يَلْزَمُ ذلك مِنْ معرفَةِ ملائِكَتِه وكتُبِه ورُسُلِه. وهؤلاءِ جعلوا الكَمَالَ مَعْرِفَةَ الوُجُودِ المطْلَقِ ولواحِقِهِ[3]، وهذا أمْرٌ لو كانَ له حقيقةٌ في الخَارِجِ؛ لمْ يكنْ كمَالًا للنَّفْسِ، إلَّا بمعرفَةِ خَالِقِها سُبْحانَه وتَعَالى.

فهؤلاءِ الجَهْمِيَّةُ مِنْ أعظَمِ المبتدِعَةِ، بل جَعَلهُم غيْرُ واحدٍ خَارِجِينَ عن الثِّنْتَيْنِ وسَبْعِين فِرْقَةً[4]، كمَا يُرْوَى ذلك عن عبْدِ الله بنِ المُبَارَكِ[5]، ويُوسُفَ بنِ أَسْبَاط[6]، وهو قَوْلُ طائِفَةٍ مِن المتأخِّرِينَ مِنْ أصْحَابِ أَحْمَد[7] وغَيْرِهم، وقدْ

(1) حول الجهمية، انظر: الشهرستاني، الملل، 60-1؛ Laoust, *Les Schismes*, 49ff.; *Encyclopaedia of Islam²*, ii. 388, s.v. 'Djahmiyya' (by W. M. Watt). وحول فرق الجهمية انظر: ابن المرتضى، الملل، 34.

(2) في النصِّ العربي «فإنه جعله معرفة الله» يرجع الضمير في «جعله» على الإيمان.
[قلت: في الرد على المنطقيين (145): «جعل»، من غير ضمير، وهو في هذه الحال مقدَّر أو مستتر. (عمرو)].

(3) راجع: ابن سينا، النجاة، 235، بالتزامن مع: المؤلف نفسه، أقسام العلوم، 227.

(4) الترمذي، الصحيح، 2/ 107. حول الأهمية التاريخية للاثنتين والسبعين فرقة، انظر: Watt, *Formative Period*, 2ff.
[قلت: هذا هو الهامش رقم (6)، ولكن اختلف ترتيبه لاختلاف ترتيب العبارة الإنجليزية عن العربية. (عمرو)].

(5) عبد الله بن المبارك بن واضح التميمي المروزي، محدّث وصوفي (ت: 181هـ/ 797م). ابن قتيبة، معارف، 223؛ Sezgin, *Geschichte*, i. 95.
[قلت: هذا هو الهامش رقم (4)، ولكن اختلف ترتيبه لاختلاف ترتيب العبارة الإنجليزية عن العربية. (عمرو)].

(6) أبو محمد يوسف بن أسباط الشيباني (ت: 195هـ/ 810م) كان محدثًا، جرحه بعض العلماء، انظر: العسقلاني، لسان الميزان، 4/ 317-18.
[قلت: هذا هو الهامش رقم (5)، ولكن اختلف ترتيبه لاختلاف ترتيب العبارة الإنجليزية عن العربية. (عمرو)].

(7) أحمد بن حنبل (ت: 241هـ/ 855م) هو مؤسس المذهب الحنبلي. انظر: *Encyclopaedia of Islam²*, i. 272-7, s.v. 'Aḥmad B. Ḥanbal' (by H. Laoust)؛ الفراء، الطبقات، 1/ 4-20. وحول ردوده على الجهمية انظر: الرد على الجهمية والزنادقة.

كفَّرَ غَيْرُ واحِدٍ مِنَ الأئمَّةِ، كوَكِيعِ بن الجرَّاحِ[8]، وأَحْمدَ بْنِ حَنْبلٍ، وغيرِهِما؛ مَنْ يَقُولُ هذَا القَوْلَ. وقَالوا: هذا يَلْزَمُ مِنْه أنْ يكونَ إبليسُ وفِرْعَوْنُ واليهودُ الذين يَعْرفُونَهُ كمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهَم؛ مُؤْمنِين.

97- فقولُ الجهميَّةِ خَيْرٌ مِنْ قوْلِ هؤلاءِ؛ فإنَّ ما ذَكَرُوهُ هو أصْلُ ما تَكْمُلُ به النُّفُوسُ، لكنْ لم يَجْمَعُوا بين عِلْمِ النَّفْسِ، وبيْنَ إِرَادَتِها التي هِي مَبْدَأُ القُوَّةِ العمَلِيَّةِ، وجَعَلُوا الكَمَالَ في نَفْسِ العِلْمِ، وإنْ لمْ يُصَدِّقْهُ قوْلٌ ولا عَمَلٌ، ولا اقْتَرَنَ بِه مِنَ الخَشْيَةِ والمحبَّةِ والتَّعْظِيمِ، وغيرِ ذلك ممَّا هُو مِنْ أُصُولِ الإيمانِ ولَوَازِمِه. وأمَّا هؤلاءِ فبَعُدُوا عنِ الكمَالِ غايَةَ البُعْدِ.

98- والمقصودُ هُنَا الكلَامُ على بُرْهَانِهِم فقطْ، وإنَّما ذكَرْنَا بعْضَ ما لَزِمَهُم بسَبَبِ أصُولِهم الفَاسِدَةِ.

99- واعْلَمْ أنَّ بيانَ ما في كلامِهِم مِنَ البَاطِلِ والنَّقْضِ لا يَسْتَلْزِمُ كَوْنَهم أَشْقِيَاءَ في الآخِرَةِ، إلَّا إذا بعَثَ اللهُ إليهِمْ رسولًا، فلم يتَّبِعُوه. بلْ يُعْرَفُ به أنَّ مَنْ جاءَتْهُ الرسُلُ بالحقِّ، فعَدَلَ عنْ طريقِهم إلى طَريقِ هؤلاءِ؛ كانَ مِنَ الأَشْقِياءِ في الآخِرَةِ. والقَوْمُ لولَا الأنبياءُ لكانُوا أعْقَلَ مِنْ غيرِهم. لكنَّ الأنبياءَ جاءُوا بالحقِّ، وبَقَايَاهُ في الأُمَمِ، وإنْ كفَرُوا ببَعْضِه. حتّى مُشْرِكُو العرَبِ كان عندهم بَقَايَا مِنْ دِينِ إبراهيمَ، فكانُوا خيْرًا مِن الفلاسِفَةِ المشركين الذين يُوَافِقُون أرسطو وأَمْثَالَه علَى أُصُولِهم.

100- **الوجهُ الخامِسُ**: أنّه إنْ كانَ المطْلُوبُ بِقِياسِهم البُرْهَانِيِّ معرِفَةَ الموجُودَاتِ الممكِنَةِ؛ فتِلْكَ ليْسَ فيها ما هُو واجِبُ البَقَاءِ على حالٍ واحِدَةٍ أزلًا وأَبَدًا، بل هِي قابِلَةٌ للتَّغيُّرِ والاستِحَالَةِ. ومَا قُدِّرَ أنّه من اللازِمِ لمَوْصُوفِه؛ فنَفْسِ الموصُوفِ ليْسَ واجِبَ البَقَاءِ، فلا يكونُ العِلْمُ به عِلْمًا بموجُودٍ واجِبِ الوُجُودِ.

---

(8) أبو سفيان وكيع بن مليح الرؤاسي ابن الجراح، العالم الكوفي (ت: 197هـ/ 812م، أو 198هـ/ 813م). انظر: Sezgin, *Geschichte*, i. 96-7؛ الفراء، الطبقات، 1/ 391-2؛ ابن قتيبة، معارف، 221؛ ابن النديم، الفهرست، 317.

ولَيْسَ لهم على أزَلِيَّةِ شيْءٍ مِن العالَم دليلٌ صحيحٌ كما بُسِطَ في مَوْضِعِه[1]، وإنَّما غايَةُ أدلَّتِهم تَسْتَلْزِمُ دوَامَ نَوْعِ الفاعِلِيَّةِ ونَوْعِ المادَّةِ والمدَّةِ[2]، وذلِكَ مُمْكِنٌ بوُجُودِ عيْنٍ بَعْدِ عيْنٍ مِنْ ذلِكَ النَّوْعِ أبدًا، معَ القَوْلِ بأنَّ كُلَّ مفْعُولٍ مُحْدَثٌ مَسْبُوقٌ بالعَدَمِ، كمَا هو مُقْتَضَى العقْلِ الصريحِ والنَّقْلِ الصَّحِيحِ؛ فإنَّ القوْلَ بأنَّ المفعولَ المعيَّنَ مُقارِنٌ لفَاعِلِه أزلًا وأبدًا ممَّا يقضِي صريحُ العقْلِ بامْتِنَاعِه، أيَّ شيْءٍ قُدِّر فَاعِلُه•، لا سِيَّما إذا كان فاعِلًا باختِيَارِه، كما دلَّتْ عليه الدَّلائِلُ اليقينيَّةُ، ليست التي يَذْكُرُها المقَصِّرُونَ في مَعْرِفَةِ أصُولِ العِلْمِ والدِّين، كالرَّازيِّ وأمثالِه، كمَا بُسِطَ في مَوْضِعِه[3].

101- وما يَذْكُرونَ مِنِ اقْتِرَانِ المعْلُولِ بعِلَّتِه: فإذَا أُريدَ بالعِلَّةِ ما يكُونُ مُبْدِعًا للمَعْلُول؛ فهذَا باطِلٌ بصَرِيحِ العَقْلِ. ولهذا تُقِرُّ بذلِكَ جميعُ الفِطَرِ السَّلِيمَةِ التي لم تَفْسُدْ بالتَّقْلِيدِ البَاطِلِ.

ولـمَّا كانَ هذا مُسْتَقِرًّا في الفِطَرِ؛ كان نَفْسُ الإِقْرَارِ بأنَّه خالِقُ كُلِّ شيْءٍ مُوجِبًا لأنْ يكونَ كلُّ ما سِوَاهُ مُحْدِثًا مَسْبُوقًا بالعَدَمِ.

وإنْ قُدِّرَ دوامُ الخالِقِيَّةِ لمَخْلُوقٍ بعْدَ مخْلُوقٍ؛ فهذَا لا يُنَافِي أنْ يكونَ خالِقًا لكلِّ شيءٍ وما سِواهُ مُحْدَثٌ مَسْبُوقٌ بالعَدَمِ، ليْس معَه شيءٌ سواه قديمٌ بِقِدَمِهِ، بل ذلِكَ أَعْظَمُ في الكَمَالِ والجُودِ والإِفْضَالِ.

---

(1) انظر: موافقة صحيح المنقول، 1/ 72-3، 217 وما بعدها، 277 وما بعدها، 230-7، 241 وما بعدها؛ 2/ 90، 103 وما بعدها، 150-5 ومواضع متعددة.

(2) حول المادة والمُدَّة، انظر: الرازي، المحصل، 57؛ التهانوي، الكشاف، 2/ 1327 تحت مادة: المادة؛ ابن سينا، النجاة، 236 وما بعدها.

• [قلت: في العبارة نوع غموض، وإيضاحها: أن ذلك ممتنع على أي تقديرٍ يكون عليه الفاعل، سواء أكان علة موجبة، أو فاعلًا مختارًا. وقد وقع للشيخ عبارة قريبة من ذلك، ولكنها أوضح، قال في درء تعارض العقل والنقل (3/ 301): «فالمتكلمون الذين يقولون بامتناع مفعول قديم، يقولون إن ذلك ممتنع على أي وجه قُدِّر فاعله». وهو المعنى نفسه الوارد عبارته الآتية في الفقرة (104): «مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عنْ فَاعِلِه». (**عمرو**)].

(3) انظر: موافقة صحيح المنقول، مواضع متعددة.

102- وأمَّا إذا أُرِيدَ بالعِلَّةِ ما ليْسَ كذلِك، كما يمثِّلُون بِهِ مِنْ حَرَكَةِ الخاتَم بحَرَكَةِ اليَدِ، وحُصُولِ الشُّعَاعِ عنِ الشَّمْسِ؛ فليْسَ هذا مِنْ بابِ الفاعِلِ في شيْءٍ، بل هُو مِنْ بَابِ المشْرُوطِ، والشَّرْطُ قد يُقَارِنُ المشْرُوطَ، وأمَّا الفاعِلُ فيَمْتَنِعُ أنْ يُقارِنَه مَفْعُولُه المعيَّنُ، وإنْ لَمْ يمْتَنِعْ أنْ يكونَ فاعِلًا لشيْءٍ بعدَ شيْءٍ، فَقِدَمُ نَوْعِ الفِعْلِ كَقِدَمِ نَوْعِ الحَرَكَةِ، وذلك لا يُنَافِي حُدُوثَ كلِّ جُزْءٍ مِن أَجْزَائِها، بل يَسْتَلْزِمُه لامْتِنَاعِ قِدَمِ شيْءٍ منها بِعَيْنِه.

وهذا ممَّا عليه جمَاهِيرُ العُقَلاءِ مِنْ جميعِ الأُمَمِ، حتى أرسطو وأتباعه، فإنهم وإنْ قالوا بقِدَمِ العالَمِ؛ فهُمْ لمْ يُثْبِتُوا له مُبْدِعًا ولا عِلَّةً فاعِلِيَّةً، بل علَّةً غائِيَّةً يتحرَّكُ الفلَكُ للتشبُّهِ بها؛ لأنَّ حرَكَة الفلَكِ إرادِيَّةٌ[1].

103- وهذا القَوْلُ، وهو أنَّ الأوَّلَ ليْسَ مُبْدِعًا للعالَمِ وإنَّما هو علَّةٌ غائِيَّةٌ للتشبُّهِ به، وإنْ كان في غايَةِ الجَهْلِ والكُفْرِ؛ فالمقصودُ أنَّهم وافَقُوا سائِرَ العُقَلاءِ في أنَّ الممكِنَ المعْلُولَ لا يكون قديمًا بِقِدَمِ علَّتِهِ كما يقولُ ذلك ابنُ سينا ومُوافِقُوه[1].

ولهذا أَنْكَرَ هذا القوْلَ ابنُ رُشْدٍ وأمثالُه من الفلاسفةِ الذين اتَّبعُوا طريقةَ أرسطو وسائِرِ العُقَلاءِ في ذلك[2]، وبيَّنُوا أنَّ ما ذكَرَهُ ابنُ سينا ممَّا خالَفَ به سَلَفَه وجماهيرَ العُقَلاءِ، وكانَ قصْدُه أن يركِّبَ مَذْهبًا من مذاهِبِ المتكلِّمينَ ومذهَبِ سلَفِه، فيجْعَل الموجودَ الممكِنَ مَعْلُولَ الواجِبِ، مع كوْنِهِ أزليًّا قديمًا بقِدَمِه. واتَّبَعَه على إمْكَانِ ذلك أَتْبَاعُهُ في ذلك كالسُّهْرَوَرْدِيِّ الحَلَبِيِّ والرَّازِيِّ والآمِدِيِّ والطُّوسِيِّ وغيرِهم[3].

---

(1) راجع: الفقرة (92)، الهامش (3) السابق.

(1) راجع: Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 26.

(2) راجع: ibid. 49-51.

(3) راجع: السهروردي، حكمة الإشراق، 172 وما بعدها؛ الرازي، المحصل، 55-6؛ لا يبدو أن الآمدي (الأبكار، ورقة (204ب) وما بعدها) يقول بمثل هذا المذهب.

104- وزعَمَ الرازيُّ فيما ذكَرَه في مُحَصَّله أنَّ القوْلَ بكَوْنِ المفعُولِ المعْلُولِ يكونُ قديمًا للمُوجِبِ بالذَّات: ممَّا اتّفَقَ عليه [الفلاسِفَةُ والمتكلِّمُون، لكنِ المتكلِّمُون يقولُون بالحُدُوثِ لكَوْنِ الفاعِلِ عندهم فاعِلًا بالاخْتِيَارِ[1]. وهذا غَلَطٌ على الطَّائِفَتَيْنِ، بل لمْ يقلْ ذلك أحدٌ من المتكلِّمِينَ] والفلاسِفَةِ المتقدِّمينَ* الذين نُقِلَتْ إلينا أقوالُهم كأرسطو وأمثالِه، وإنَّما قالَه ابنُ سينا وأمثالُه.

والمتكلِّمون إذْ قالوا بِقِدَمِ ما يقُومُ بالقدِيمِ منَ الصِّفَاتِ ونحوِها؛ فلا يقولون إنَّها مَفْعُولَةٌ ولا مَعْلُولَةٌ لعِلَّةٍ فاعِلَةٍ، بل الذَّاتُ القَدِيمَةُ هي الموصُوفَةُ بتلك الصِّفَاتِ عنْدَهم، فصفاتُها مِنْ لَوَازِمِها، يَمْتَنِعُ تحقُّقُ كَوْنِ الواجِبِ وَاجِبًا قَديمًا إلَّا بصِفَاتِه اللازِمَةِ له، كما قد بُسِطَ في مَوْضِعه. ويَمْتَنِعُ عندهم قِدَمُ مُمْكِنٍ يَقْبَلُ الوُجُودَ والعَدَمَ، مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عنْ فَاعِلِه.

وكذلك أَسَاطِينُ الفلاسِفَةِ يَمْتَنِعُ عندهم قديمٌ يَقْبَلُ العَدَمَ، ويَمْتَنِعُ أنْ يكونَ الممكِنُ لمْ يزلْ واجِبًا، سواءٌ قيل إنَّه واجِبٌ بنَفْسِه أو بِغَيْرِه.

ولكنْ ما ذكَرَهُ ابنُ سينا وأمثالُه في أنَّ الممكِنَ قد يكونُ قديمًا واجِبًا بِغَيْرِه أزليًّا أبديًّا - كما يقولونَه في الفَلَكِ -؛ هو الذي فَتَح عليهِم في الإمْكَانِ مِنَ الأَسْئِلَةِ القَادِحَةِ في قَوْلِهم؛ ما لا يُمْكِنُهم أنْ يُجِيبوا عنْه، كما بُسِطَ في مَوْضِعه، فإنَّ هذا ليس موضِعَ تقريرِ هذا، ولكن نبَّهْنَا به على أنَّ بُرْهَانَهم القِيَاسيَّ لا يُفيدُ أمورًا كليَّةً واجبَةَ البقَاءِ في الممكِنَاتِ.

---

(1) الرازي، المحصل، 55-6.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 140) (السطر 7): «**الفلاسفة المتقدمين**»، وفي مخطوطة ليدن (148أ/ 8-10)، وطبعة بومباي، الرد على المنطقيين (149/ السطر 3-6): «الفلاسفة والمتكلمون، لكن المتكلمون يقولون بالحدوث لكون الفاعلِ عندهم فاعلًا بالاختيار، وهذا غلط على الطائفتين، بل لم يقل ذلك أحد من المتكلمين **والفلاسفة المتقدمين**».

[**قلت**: الذي في جهد القريحة في الموضع المشار إليه «**الفلاسفة المتقدمون**». وقد أثبتُّ الزيادة على المطبوع من جهد القريحة التي في المخطوطة والرد على المنطقيين، وجعلتُها بين معقوفتين. (**عمرو**)].

105- وأمَّا واجِبُ الوُجُودِ تبَاركَ وتعَالى؛ فالقِيَاسُ لا يدلُّ على ما يختَصُّ بِه، وإنَّما يدلُّ على أمرٍ مُشْتركٍ كلِّيٍّ بينَه وبين غيرِه؛ إذْ كان مَدْلُولُ القِياسِ الشُّمُولِيِّ عندهم ليس إلَّا أُمُورًا كليَّةً مشتركَةً، وتلك لا تختصُّ بواجِبِ الوُجُودِ، ربِّ العالمين سُبْحَانه وتَعالى. فلمْ يعرفوا ببُرْهَانهم شيئًا من الأُمُورِ التي يجِبُ دَوَامُها، لا مِن الواجِبِ ولا مِن الممكِنَاتِ.

106- وإذا كانت النَّفْسُ إنما تكمُلُ بالعلْمِ الذي يبْقَى ببَقَاءِ مَعْلُومِه، [وهُم لم يعْلَمُوا عِلْمًا يبْقَى ببقاءِ مَعْلُومه]؛ لَمْ يستَفِيدُوا* ببرهانِهم ما تكمُلُ به النَّفْسُ مِن العِلْمِ، فضْلًا عنْ أنْ يُقالَ: إنَّ ما تكمُلُ به النَّفْسُ من العِلْمِ لا يحصُلُ إلا ببرهانِهم.

ولهذا كانَتْ طريقةُ الأَنْبياءِ صلوَاتُ اللهِ عليْهم وسَلَامُه؛ الاسِتْدَلالَ على الربِّ تعَالى بذِكْرِ آياتِه. وإن اسْتَعْمَلُوا في ذلك القِيَاسَ؛ استعمَلُوا قِياسَ الأَوْلَى، لم يسْتَعِمُلوا قياسَ شُمُولٍ تَسْتَوِي أفرادُه، ولا قِيَاسَ تَمْثِيلٍ مَحْضٍ. فإنَّ الربَّ تعالى لا مَثِيلَ لَهُ، ولا يَجْتَمِعُ هو وغيرُه تحْتَ كلِّيٍّ تسْتَوِي أفرادُه. بل ما ثبَتَ لغَيْرِه مِنْ كمَالٍ لا نَقْصَ فيه؛ فثبوتُه له بطريقِ الأَوْلَى، وما تنزَّهَ غيرُه عنه مِن النَّقائِصِ؛ فتنزُّهُهُ عنه بطريقِ الأَوْلَى[(1)].

ولهذا كانت الأَقْيِسَةُ العَقْلِيَّةُ البُرْهانيَّةُ المذكُورةُ في القُرْآن مِن هذا البَابِ، كما يذكُرُه في دَلَائِلِ رُبُوبيَّتِه وإلهيَّتِه ووحْدَانيَّتِه وعِلْمِه وقُدْرتِه وإمْكَانِ المعادِ وغيرِ ذلك مِنَ المطالِبِ العَالِيَةِ السَّنِيَّةِ والمعَالِمِ الإلهِيَّةِ التي هي أَشْرَفُ العُلُومِ وأَعْظَمُ

---

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 141) (السطر 8-9): «معلومه لم يستفيدوا»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (150/ السطر 7-8): «معلومه، وهم لم يعلموا علمًا يبقى ببقاء معلومه لم يستفيدوا».
[**قلت**: وقد أثبتُّ الزيادة التي في المخطوط والرد على المنطقيين، وجعلتها بين معقوفتين. (**عمرو**)].

10 (1) يوظِّف الاستدلالُ هاهنا صيغتيْن من حُجَّة الأولوية *fortiori*: *a minori ad maius* [من الأصغر إلى الأكبر]، و *a maiori ad minus* [من الأكبر إلى الأصغر].

ما تكمُلُ به النُّفُوسُ من المعارِفِ، وإنْ كان كمَالُها لا بدَّ فيه من كَمَالِ عِلْمِها وقَصْدِها جميعًا، فلا بدَّ مِنْ عِبادةِ اللهِ وحدَه المتضمِّنَةِ لمعرفَتِه ومحبَّتِه والذلِّ له.

107- وأمَّا استدلُاله تعالى بالآياتِ؛ فكثيرٌ في القُرْآن.

والفَرْقُ بين الآياتِ وبيْنَ القِيَاسِ: أنَّ الآيةَ هي العَلَامَةُ، وهي الدَّليلُ الذي يَسْتَلْزِمُ عيْنَ المدْلُولِ، لا يكونُ مَدْلولُه أمْرًا كليًّا مشتركًا بين المطلوبِ وغيرِه، بل نَفْسُ العِلْمِ به يُوجِبُ العِلْمَ بعيْنِ المدلولِ، كمَا أنَّ الشمْسَ آيةُ النَّهارِ. قال اللهُ تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِۖ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾(1). فنَفْسُ العِلْمِ بطُلوعِ الشمْسِ يُوجِبُ العِلْمَ بوُجُودِ النَّهارِ. وكذلك نُبُوَّةُ محمدٍ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم، العِلْمُ بنبوَّتِه بعَيْنِه لا يوجِبُ أمْرًا مشتركًا بينَه وبينَ غيرِه. وكذلك آياتُ الربِّ تعالى، نفْسُ العِلْمِ بها يُوجِبُ العِلْمَ بنَفْسِه المقدَّسَةِ تعَالى، لا يوجِبُ عِلْمًا كليًّا مُشتركًا بينَه وبينَ غيرِه.

والعِلْمُ بكَوْنِ هذًا مُسْتَلْزِمًا لهذا؛ هُوَ جِهَةُ الدَّليلِ. فكلُّ دليلٍ في الوُجُودِ لا بُدَّ أنْ يكونَ مُستلْزِمًا للمَدْلُولِ. والعِلْمُ باسْتِلْزَامِ المعيَّنِ للمُعَيَّنِ المطلوبِ؛ أَقْرَبُ إلى الفِطْرَةِ مِن العِلْمِ بأنَّ كلَّ معيَّنٍ مِن مُعيَّناتِ القضيَّةِ الكُلِّيَّةِ يَسْتلزِمُ النتيجةَ. والقضايا الكليَّةُ هذا شَأْنُها.

108- فإنَّ القَضَايَا الكليَّةَ إنْ لمْ تُعْلَمْ معيَّنَاتُها بغَيْرِ التَّمْثيلِ، وإلَّا لمْ تُعلمْ إلَّا بالتَّمثيلِ. فلا بدَّ مِنْ معْرِفَةِ لُزُومِ المدْلُولِ للدَّليلِ، الذي هو الحدُّ الأَوْسَطُ.

فإذا كانَ• كليًّا؛ فلا بدَّ أن يُعْرَفَ أنَّ كلَّ فرْدٍ مِنْ أفْرَادِ الحُكْمِ الكليِّ المطلوبِ يَلْزَمُ كلَّ فرْدٍ مِنْ أفرادِ الدَّليلِ. كما إذا قيل: «كل أ=ج»، و«كل ب=ج»؛ فـ «كل ج=أ»؛ فلا بُدَّ أن يعرفَ أنَّ كلَّ فرْدٍ من أَفْرادِ الجيم يَلْزَمُ كلَّ فرْدٍ مِنْ أفرادِ الباء، وكلَّ فرْدٍ مِن أفرادِ الباء يَلْزَمُ كلَّ فرْدٍ مِن أفراد الألف.

---

(1) القرآن الكريم [سورة الإسراء: 12].

• [قلت: أي الحد الأوسط. (عمرو)].

ومعلومٌ أنَّ العِلْمَ بلُزُومِ الجيم المعيَّنِ للبَاء المعيَّنِ، والباءِ المعَّين للألف المعيَّنِ؛ أَقْرَبُ إلى الفِطْرَةِ مِنْ هذا.

وإذا قِيلَ تلك القضيَّةُ الكليَّةُ تحصُلُ في الذِّهْنِ ضرورةً أو بَدِيهَةً[1] مِنْ واهِبِ العَقْلِ؛ قيلَ: حُصُولُ تلك القضيَّةِ المعيَّنَةِ في الذِّهْنِ مِنْ واهِبِ العقْلِ أَقْرَبُ.

109- ومعلومٌ أنَّ كلَّ ما سوى اللهِ من الممكِنَاتِ؛ فإنَّه مُسْتلزِمٌ لذاتِ الربِّ تعالى، يَمْتَنِعُ وجودُه بدونِ وُجُودِ ذاتِ الربِّ تعالى وتقدَّسَ. وإنْ كانَ مُسْتلزِمًا أيضًا لأُمُورٍ كليَّةٍ مشتركَةٍ بينَه وبينَ غيرِه؛ فلأنَّه يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِه وُجُودُ لوازِمِه.

وتلك الكليَّاتُ المشتركَةُ مِنْ لوازِمِ المعيَّنِ، أَعْنِي يَلْزَمُه ما يخُصُّه من ذلك الكليِّ العامِّ والكليِّ المشتركِ، يَلْزَمُه بِشَرْطِ وجُودِه، ووُجُودِ العالِمِ الذي يتصوَّرُ القَدْرَ المشتركَ. وهو سبحانه يَعْلَمُ الأُمُورَ على ما هِيَ عليْهِ، فيَعْلَمُ نَفْسَه المقدَّسَةَ بما يخصُّها، ويعلَمُ الكليَّاتِ أنَّها كلياتٌ. فيَلْزَمُ مِن وُجُودِ الخاصِّ وُجُودُ العامِّ المطلَقِ، كما يَلْزَمُ مِن وُجُودِ هذا الإنسانِ وُجُودُ الإنسانِيَّةِ والحيوانِيَّةِ. فكلُّ ما سِوى الربِّ مُسْتَلْزِمٌ لنَفْسِه المقدَّسَةِ بعينِها، يمتنِعُ وُجُودُ شيءٍ سِواه بدونِ وجُودِ نفْسِه المقدَّسةِ؛ فإنَّ الوجُودَ المطلقَ الكليَّ لا تحقُّقَ له في الأَعْيَانِ، فضْلًا عنْ أنْ يكونَ خالِقًا لها مُبْدِعًا.

110- ثَمَّ يلزَمُ مِنْ وُجُودِ المعيَّنِ وُجُودُ المطْلَقِ المطابِقِ. فإذَا تحقَّقَ الموجُودُ الواجِبُ*؛ تحقَّقَ الوجُودُ المطلَقُ المطابِقُ. وإذا تحقَّقَ الفاعِلُ لكلِّ

---

(1) راجع: ابن سينا، الحيوان، 206 وما بعدها؛ المؤلف نفسه، القوى الإنسانية، 206؛ *Encyclopaedia Iranica*, iii. 74, 83-4, s.v. 'Avicenna' (by M. Marmura and F. Rahman).

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 144) (السطر 4): «الموجود الواجب»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (153/ السطر 7-8): «الوجود الواجب».
[قلت: وكلاهما قريب، وإن كان الذي في الرد على المنطقيين أولى وأوفق للسياق، ولكن أثبتُّ الذي في جهد القريحة. (عمرو)].

شيْءٍ؛ تحقَّقَ الفاعِلُ المطلَقُ المطابِقُ. وإذَا تحقَّقَ القديمُ الأزليُّ؛ تحقَّقَ القديمُ المطلَقُ المطابِقُ. وإذا تحقَّقَ الغنيُّ عن كلِّ شيءٍ؛ تحقق الغنيُّ المطلقُ المطابِقُ. وإذا تحقّقَ ربُّ كلِّ شيءٍ؛ تحقَّقَ الربُّ المطابِقُ. كما ذكرنا أنَّه إذا تحقَّقَ هذا الإنْسانُ وهذا الحيوانُ؛ تحقَّقَ الإنسانُ المطلَقُ المطابِقُ والحيوانُ المطلَقُ المطابِقُ. لكنَّ المطلَقَ لا يكونُ مُطْلقًا إلَّا في الأَذْهَانِ لا في الأَعْيَانِ(1). فإذا عَلِمَ إنسانٌ وُجُودَ إنْسَانٍ مُطْلَقٍ وحَيَوانٍ مُطْلَقٍ؛ لم يكُنْ عالِمًا بنَفْس المعيَّن*. كذلك إذَا عَلِمَ واجبًا مطُلْقًا وفاعِلًا مُطْلقًا وغنيًّا مُطلقًا؛ لم يكنْ عالما بنَفْسِ ربِّ العالمين وما يختَصُّ به عنْ غيرِه.

وذلك هو مَدْلولُ آياتِه تعَالى. فآياتُه تَسْتَلْزِمُ عيْنَه التي يَمْنَعُ تصوُّرُها مِنْ وُقُوعِ الشَّرِكَةِ فِيها. وكلُّ ما سِوَاه دَليلٌ على عيْنِه وآيةٌ له؛ فإنَّه مَلْزُومٌ لعَيْنِه، وكلُّ مَلْزومٍ فإنَّه دليلٌ على لازِمِه**، ويَمْتَنِعُ تحقُّقُ شيءٍ من الممكناتِ إلَّا مع تحقُّقِ عيْنِه، فكلُّها لازِمَةٌ لنَفْسِه، دليلٌ عليه، آيةٌ له.

ودِلالَتُها بطريقِ قِيَاسِهِم على الأَمْرِ المطلَقِ الكليِّ الذي لا يتحقَّقُ إلا في الذِّهْنِ. فلمْ يعلموا ببُرْهانِهم ما يختصُّ بالرَّبِّ تعَالى.

111- وأمَّا قِيَاسُ الأَوْلى الذي كان يسْلُكُه السَّلفُ اتِّباعًا للقُرآن: فيدلُّ على أنَّه يَثْبُتُ لَه مِنْ صِفَاتِ الكَمَالِ التي لا نَقْصَ فيها؛ أَكْمَلُ مِمَّا علِمُوه ثابِتًا

---

11 (1) تؤكد الأسطر السابقة على وجهة نظر ابن تيمية بأن كل المعرفة، بما في ذلك العلم بالكليات؛ تبدأ بالجزئي المعيَّن. وتنشأ الكليات من تجريد الجزئيات. انظر: الفقرتين: (108-9) السابقتين، والمقدمة، الجزء (1)، القسم (3) السابق.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 144) (السطر 10): «العين»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (154/ السطر 7): «المعيّن».

[**قلت**: وقد أثبت الذي في الرد على المنطقيين. (عمرو)].

** في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 144) (السطر 14): «دليل على ملزوم»، وفي مخطوطة ليدن (149أ/ السطر 3): «دليل على لازمه».

[**قلت**: وفي الرد على المنطقيين (154) مثل مخطوطة ليدن، وقد أثبتُّه فوق، وهو الصحيح معنًى. (عمرو)].

لغيْرِه، مع التفاوُتِ الذي لا يَضْبِطُه العَقْلُ، كمَا لا يضْبِطُ التفاوُتَ بين الخالِقِ وبينَ المَخْلُوقِ. بل إذا كانَ العَقْلُ يُدْرِكُ مِنَ التفَاضُلِ الذي بينَ مخْلُوقٍ ومَخْلُوقٍ ما لا يَنْحَصِرُ قَدْرُه، وهو يعلم أنَّ فَضْلَ اللهِ على كلِّ مخلوقٍ أَعْظَمُ مِن فَضْلِ مخلوقٍ على مخلوقٍ؛ كان هذَا ممَّا يُبيِّنُ له أنَّ ما يثْبُتُ للربِّ أَعْظَمُ مِنْ كُلِّ ما يثْبُتُ لكلِّ ما سِوَاه بما لا يُدْرَكُ قَدْرُه. فكأنَّ• قِياسَ الأَوْلَى يُفيدُه أمْرًا يختصُّ به الربُّ مع عِلْمِه بجِنْسِ ذلك الأَمْرِ.

ولهذا كان الحُذَّاقُ يَخْتارون أنَّ الأسماءَ المقولَةَ عليْه وعلى غيْرِه: مَقُولَةٌ بطريقِ التَّشْكِيك[1]، ليست بطريقِ الاشْتِرَاك اللفْظِيِّ ولا بطريقِ الاشتِرَاك المعْنَوِي الذي تتماثَلُ أفْرادُه، بل بطريقِ الاشتراكِ المعْنَوِيِّ الذي تتفاضَلُ أفرادُه، كما يُطْلَقُ لفْظُ البياضِ والسَّوَادِ[2] على الشَّدِيدِ كَبَيَاضِ الثَّلْجِ وعلى ما دُونَه كبيَاض العَاج. فكذلك لفْظُ «الوُجودِ» يُطْلَقُ على الواجِبِ والممكِنِ، وهو في الواجبِ أكْمَلُ وأفْضَلُ مِنْ فَضْلِ هذا البَيَاضِ على هذا البَيَاضِ، لكنَّ هذا التفاضُلَ في الأسْمَاءِ المُشَكِّكَةِ•• لا يمْنَعُ أن يكونَ أصْلُ المعنى مُشتركًا كليًّا، فلا بُدَّ في

• [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 145): «فكان»، والمثبت من الرد على المنطقيين (154). (عمرو)].

11 (1) التشكيك: أو مجرد التماثل، يعني هنا إسناد صفة إلى أشياء تختلف جوهريًّا عن بعضها البعض. ومع ذلك تختلف هذه الصفة في قوة انطباقها على كلٍّ منها، فيقال إنها أكثر وضوحًا في أحدها عن الآخر. وتختلف درجة الانطباق بحسب الأسبقية والأولوية للذات أو تمام القوة. فعلى سبيل المثال، على الرغم من أن صفة الوجود يمكن أن تنطبق على كلٍّ من الواجب والممكن من الموجودات، إلا أنها توجد أساسًا في الواجب قبل أن توجد في الممكن، لأن الواجب، بقدر ما يتعلق الأمر بأسبقية الذات؛ هو (المبدأ) لكل الموجودات سوى ذاته. وهذه الأسبقية ذاتية وليس تطورية. يستخدم ابن تيمية البياضَ الناصع للثلج، مقابل البياض الباهت للعاج؛ لشرح انطباق الصفة وفقًا لقوتها. انظر: تحت مادة: التشكيك: التهانوي، الكشاف، 1/ 780-2؛ الآمدي، المبين، 50-1. وللوقوف على مناقشة ونقد مفيدين للتشكيك، انظر: Kaufmann, *Critique*, 183-9.

(2) يقدم ابن تيمية هنا، وكذلك في الرد على المنطقيين؛ صفتي «البياض» و«السواد» كمثاليْن على التشكيك. ومع ذلك فإنه لا يقدِم على اللون الثاني أيَّ تمثيل.

•• [قلت: يضبط مترجمُنا ذلك اللفظ بفتح الكاف: مشكَّكَة، والمشهور لدى الأصوليين أنه =

الأَسْمَاءِ المشكِّكَةِ مِنْ معْنًى كليٍّ مشتركٍ، وإنْ كان ذلك لا يكونُ إلَّا في الذِّهْنِ.

112- وذلك هو مَوْرِدُ التَّقْسيم: تقسيمِ الكلِّيِّ إلى جُزْئيَّاتِه، إذا قِيلَ: الموجودُ يَنْقَسِمُ إلى واجبٍ ومُمْكِنٍ[1]؛ فإنَّ مورِدَ التَّقْسِيم مُشتركٌ بين الأَقْسَامِ. ثم كَوْنُ وُجُودِ هذا الواجِبِ أكْمَلَ مِنْ وُجُودِ الممكِنِ؛ لا يمْنَعُ أنْ يكونَ مُسمَّى الوُجُودِ معنًى كليًّا مشتركًا بينَهما. وهكَذا في سَائِرِ الأسْمَاءِ والصِّفَاتِ المُطْلَقَةِ على الخالِقِ والمخلوقِ: كاسْمِ الحيِّ والعَليمِ والقَديرِ والسَّمِيعِ والبَصِيرِ، وكذلك في صِفَاتِه كعِلْمِه وقُدْرتِه ورحمتِه ورِضَاهُ وغضبِه وفَرَحِه، وسائِرِ ما نَطَقَتْ به الرُّسُلُ مِنْ أسْمَائِه وصِفَاتِه.

113- والنَّاسُ تنَازَعُوا في هذا البَابِ.

فقالتْ طائِفَة، كأبي العبَّاسِ النَّاشِئِ[1] مِنْ شُيُوخِ المعتزلة الذين كانُوا أسْبَقَ من أبِي عليٍّ [الجُبَّائي]: هي حقيقةٌ في الخالِقِ، مَجَازٌ في المخلُوقِ.

وقالتْ طائِفَةٌ مِنَ الجَهْمِيَّة والباطِنِيَّةِ[2] والفلاسِفَةِ بالعَكْسِ: هي مجَازٌ في الخالِقِ، حقيقةٌ في المخْلُوقِ[3].

= بكسر الكاف، لتشكيكه الناظر فيه في أنه متواطئ نظرًا إلى جهة اشتراك الأفراد في أصل المعنى، أو غير متواطئ نظرًا إلى جهة الاختلاف. انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع، ومعه حاشية العطار، (360/ 1). (عمرو)].

11 (1) التقسيم أو القسمة: هو تقسيم الكلِّ إلى أجزائه المكوِّنة له، أو هنا: انقسام الكلِّيِّ إلى جزئياته الذهنية أو الواقعية.
ووفق التقسيم الأخير يميِّز بين الأعراض والذاتيات. انظر: التهانوي، الكشاف، 2/ 1222.

11 (1) أبو العباس عبد الله بن محمد الناشئ الأكبر ابن الشرشير، المعتزلي، يقال إنه توفي 293هـ/ 905م. وقد ورد أنه كتب عددًا من الكتب في نقض المنطق اليوناني. انظر: ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، 92-3. انظر أيضًا: المقدمة، الجزء (2)، الهامشين (139- 140)، السابقين.

(2) حول الجهمية انظر: الفقرة (96)، الهامش (1) السابق؛ وحول الباطنية، انظر: الشهرستاني، الملل، 147 وما بعدها؛ *Encyclopaedia of Islam²*, i. 1098-1100, s.v. 'Bāṭiniyya' (by M.G. S. Hodgson).

(3) يمكن الاطلاع على بيانٍ مفصَّلٍ نسبيًّا بشأن وجهات النظر المختلفة حول أسماء الله وصفاته في: الرازي، المحصل، 116-32.

وقال جماهيرُ الطَّوائِفِ: هي حقيقةٌ فيهما. وهذا قولُ طوائِفِ النُّظَّارِ منَ المعتَزِلَةِ والأَشْعَرِيَّةِ والكرَّاميَّةِ والفُقَهاءِ وأهْلِ الحديثِ والصُّوفيَّةِ. وهو قولُ الفلاسِفَةِ، لكنَّ كثيرًا من هؤلاءِ يتناقَضُ، فيُقِرُّ في بعْضِها بأنَّها حقيقةٌ، كاسْمِ: الموجُودِ والنَّفْسِ والذَّاتِ والحقيقَةِ ونحْوِ ذلك، ويُنَازِعُ في بعضِها لشُبَهِ نُفَاةِ الجَمِيعِ. والقَوْلُ فيما نفَاهُ نظيرُ القوْلِ فيما أَثْبَتَهُ[4]، ولكنْ هُو لقصُورِهِ فرَّقَ بين المتماثِلَيْنِ.

ونَفْيُ الجميعِ يَمْنَعُ أنْ يكونَ موْجُودًا، وقد عُلِمَ أنَّ الموجودَ ينقَسِمُ إلى: واجِبٍ وممكِنٍ، وقديمٍ وحادِثٍ، وغنِيٍّ وفقيرٍ، ومفعُولٍ وغيرِ مفعولٍ، وأنَّ وجودَ الممكنِ يسْتَلْزِمُ وُجودَ الواجِبِ، ووجودَ المحدَثِ يَسْتلزِمُ وجودَ القديمِ، ووجودَ الفقيرِ يَستلزمُ وُجُودَ الغنيِّ، ووجودَ المفعولِ يستلزمُ وجودَ غيرِ المفعولِ. وحينَئِذٍ فبيْنَ الوُجُوديْنِ أمْرٌ مشتركٌ، والواجِبُ يختَصُّ بما يتميَّزُ بِهِ. فكذلكَ القَوْلُ في الجَمِيعِ.

114- والأَسْمَاءُ المشكِّكَةُ هي مُتَوَاطِئَةٌ باعتِبَارِ القَدْرِ المشتركِ، ولهذا كان المتقدِّمونَ من نُظَّارِ الفلاسِفَةِ وغيرِهم لا يخصُّونَ المشكِّكَةَ باسْمٍ، بل لفْظُ المتواطِئَةِ[1] يتناوَلُ ذلك كلَّه. فالمشكِّكَةُ قِسْمٌ من المتواطِئَةِ العامَّةِ، وقسيمُ المتواطِئَةِ الخاصَّةِ[2].

---

(4) أي أن ما ينطبق على المجموعة الأولى من الأسماء، التي اعتبروها صفات بمعناها الحقيقي؛ ينطبق أيضًا على المجموعة الثانية، التي رفضوا إثبات معناها الحقيقي.

11 (1) الاسم المتواطئ هو الذي ينطبق معناه على أكثر من شيء بالدرجةِ نفسِها من القوة. ومن ثَمَّ فعندما يُستخدم اسم «الحيوان» للرجل أو الفرس أو الكلب إلخ؛ فإنه ينطبق على الجميع بالقوة نفسِها. ووفقًا للقواميس الفنية التي تعكس إجماع الفلاسفة العرب المتأخرين؛ يشير الاسمُ المتواطئ إلى أفراد النوع بالقوة نفسها، بخلاف المشكك، الذي ينطبق على افراد النوع بدرجات متفاوتة من القوة. انظر: الفقرة (111)، الهامش (1) أعلاه، والهامش الذي يليه أيضًا. وانظر: الآمدي، المبين، 50، تحت مادة: المتواطئ؛ التهانوي، الكشاف، 2/ 1440، تحت مادة: تواطؤ.

(2) ومن ثَمَّ فوفقًا لابن تيمية، فإن اسم المتواطئ يمثّل مفهومًا واسعًا، يضم تحته نوعين: المتواطئ العام،والمتواطئ الخاص. وبناء على ذلك، فإن ابن تيمية يعتبر النوع =

وإذَا كان كذلِكَ؛ فلا بُدَّ من إثْباتِ قَدْرٍ مشتركٍ كليٍّ، وهو مسمَّى المتواطِئَةِ العامَّةِ، وذلك لا يكونُ مُطْلَقًا إلَّا في الذِّهْنِ، وهذا مَدْلُولُ قياسِهم البُرْهَاني. ولا بُدَّ مِن إِثْبَاتِ التفاضُلِ، وهو مَدْلُولُ المشكِّكَةِ، التي هي قَسِيمُ المتواطِئَةِ الخاصَّةِ، وذلك هُو مَدْلُولُ الأَقْيِسَةِ البُرْهانيةِ القُرْآنيةِ، وهي قِيَاسُ الأَوْلَى. ولا بدَّ من إِثْبَاتِ خاصَّةِ الربِّ التي بها يتميَّزُ عمَّا سِوَاهُ، وذلك مَدْلُولُ آياتِه سُبحانَه، التي يستَلْزِمُ ثبوتُها ثُبوتَ نفْسِه، لا يدلُّ على هذهِ قِياسٌ، لا بُرْهانيٌّ ولا غيْرُ برهانيٍّ.

115- فتبيَّنَ بذلك أنَّ قِياسَهم البُرهانيَّ لا يحصِّلُ المطلوبَ الذي به تكمُلُ النَّفْسُ في مَعْرفَةِ الموجُوداتِ ومعرفةِ خالِقِها، فضْلًا عنْ أنْ يُقالَ: «لا تُعْلَمُ المطالِبُ إلا بِه».

116- وهذا بابٌ واسِعٌ، لكنِ المقصودُ في هذا المقامِ التنبيهُ على بُطْلَان «قضيَّتِهم السَّالِبةِ»، وهي قولُهم: «إنَّ العُلُومَ النظريَّةَ لا تحصُلُ إلَّا بواسِطَةِ بُرْهانِهم».

ثُمَّ لمْ يكْفِهِم هذا السَّلْبُ العامُّ الذي تحجَّرُوا فيه واسِعًا، وقَصَرُوا العُلُومَ على طريقٍ ضيِّقةٍ لا تحصِّلُ إلّا مطلوبًا لا طائِلَ فيه؛ حتَّى زَعَمُوا أنَّ عِلْمَ اللهِ تعالى وعِلْمَ أنبيائِه وأَوْلِيائِه إنَّما يحصُلُ بواسِطَةِ القِيَاسِ المشتَمِلِ على الحدِّ الأَوْسَطِ، كما يذكُرُ ذلك ابنُ سينا وأتباعُه[1].

= الأخير، المتواطئ الخاص؛ ليعني به ما كان الفلاسفة يسمونه المتواطئ. (كما هو موضَّح في الفقرة (111)، الهامش (1) السابق).

11 (1) في استدلاله على وجود الله، لا يستخدم ابن سينا القياس المنطقي، الذي يكون فيه الحد الأوسط هو سبب اندراج الحد الأكبر في الأحد الأصغر. بل يلجأ بدلًا من ذلك إلى قياس منطقي آخر، يكون فيه الحد الأوسط أثرًا لاندراج الأكبر في الأصغر. انظر: Davidson, *Proofs*, 28I-310, esp. 298- 304. and Marmura's section on Avicenna in *Encyclopaedia Iranica*, iii. 73- 9, esp. 76- 8. وحول استدلال ابن تيمية الخاص على وجود الله، انظر ورقتي: 'Ibn Taymiyya on the Existence of God', 53 ff.

وهُم في إِثْبَاتِ ذلك خيْرٌ ممَّنْ نفَى عِلْمَه وعِلْمَ أنبيائِه مِنْ سَلَفِهم الذين هُم مِنْ أجْهَلِ النّاسِ بربِّ العالمين وأنبيائِه وكُتُبِه. فابنُ سينا لـمّا تميَّزَ عن أولئك بمزيدِ عِلْمٍ وعَقْلٍ[2]؛ سلك طريقَهم المنطقيَّ في تقريرِ ذلك. وصَارَ سالِكُو هذه الطريقِ، وإنْ كانوا أعْلَمَ مِنْ سلَفِهم وأَكْمَلَ؛ فهم أضلُّ من اليَهُودِ والنَّصارى وأجْهَلُ؛ إذْ كان أولئك حصَلَ لهم مِنَ الإيمانِ بواجِبِ الوُجُودِ وصفاتِه ما لَمْ يحصُلْ لهؤلاء الضُّلَّالِ، لِمَا في صدُورِهم مِنَ الكِبْرِ والخَيَالِ، وهم مِنْ أَتْبَاعِ فِرْعونَ وأَمْثَالِهِ، ولهذا تَجِدُهُم لِمُوسى ومَنْ مَعَهُ مِنْ أهْلِ المِلَلِ والشَّرائِعِ مُتَنَقِّصِين أو مُعَادين.

117- قال اللهُ تعالى: ﴿لِلَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾[2]، وقال: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ* بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (83) فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ (84) فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ﴾[3]. وقد بُسِطَ الكلامُ على قَوْلِ فرعونَ، ومتابَعَةِ هؤلاءِ لَهُ والنَّمْرودِ بنِ كَنْعان[4] وأمثالِهما مِنْ رُؤوسِ الكُفْرِ والضَّلالِ، ومخالَفَتِهم

---

(2) انظر: ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول، 2/ 255.

11 (1) القرآن الكريم، [سورة غافر: 56].

(2) القرآن الكريم، [سورة غافر: 35].

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 148) (السطر 15): «رسلنا»، وفي مخطوطة ليدن (149ب/ السطر 24): «رسلهم» وأيضًا: القرآن [40: 83].
[قلت: الذي جهد القريحة في الموضع المشار إليه: «رسلهم». ولم يُقرأُ في هذه الآية برُسُلِنا في حدود اطلاعي. (عمرو)].

(3) القرآن الكريم، [سورة غافر: 83-5].

(4) النمروذ المذكور في القرآن، هو النمروذ المذكور في الكتاب المقدّس، والذي يعتبر عدوَّ إبراهيم. انظر: القرآن الكريم، [سورة البقرة: 260]؛ [سورة العنكبوت: 23]؛ *Encyclopaedia of Islam*, iii/2, 842-3, s.v. 'Namrūd' (by Bernard Heller).

لمُوسى وإبراهيمَ وغيرِهما من رُسُلِ اللهِ صلواتُ اللهِ عليهِم في مَوَاضِعَ.

وقد جعَلَ اللهُ آلَ إبراهيمَ أئمَّةً للمُؤْمِنينَ أهْلِ الجَنَّةِ، وآلَ فرعونَ أئمَّةً لأهْلِ النَّارِ. قال تعالى: ﴿وَٱسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ فَأَخَذْنَٰهُ وَجُنُودَهُۥ فَنَبَذْنَٰهُمْ فِى ٱلْيَمِّ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾، إلى قوله: ﴿قُلْ فَأْتُواْ بِكِتَٰبٍ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَآ أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[5]، وقال في آل إبراهيم: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُواْ وَكَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يُوقِنُونَ﴾[6].

118- والمقصودُ أنَّ متأخِّريهم، الذين هُم أَعْلَمُ مِنْهم؛ جعَلُوا عِلْمَ الربِّ يحصُلُ بواسِطَة القِيَاسِ البُرْهانِيِّ، وكذلك عِلْمَ أَنْبيائِه. وقد بَسَطْنَا الكلامَ في الردِّ عليْهم في غيْرِ هذا الموضِع•[1]. والمقصودُ هُنَا التَّنبيهُ على فسَادِ قولِهم: إنَّه لا يحصُلُ العِلْمُ إلا بالبُرْهانِ الذي وَصَفُوه. وإذا كانَ هذا السَّلْبُ باطِلًا في عِلْمِ آحَادِ النَّاسِ؛ كان بُطْلانُه أَوْلى في عِلْمِ ربِّ العالَمين سُبْحَانَه وتعالى، ثُمَّ ملائكتِه وأنبيائِه صلواتُ اللهِ عليهم أجْمَعينَ.

فصل

119- وأيضًا فإنَّهم قسَّمُوا جِنْسَ الدَّليلِ إلى: القِيَاسِ، والاسْتِقْرَاءِ، والتَّمْثيل.

قالُوا: لأنَّ الاستِدْلَالَ: إمَّا أنْ يكونَ بالكلِّيِّ على الجُزْئيِّ؛ أوْ بالجُزْئيِّ

(5) القرآن الكريم، [سورة القصص: 39] وما بعدها.

(6) القرآن الكريم، [سورة السجدة: 24].

• [**قلت**: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 149): «الموضوع»، وما أثبتناه من الرد على المنطقيين (159)، لأنه الأولى. (**عمرو**)].

11 (1) لقد عالج هذا الموضوع في عددٍ من مصنفاته. انظر على سبيل المثال: موافقة صحيح المنقول، 2/ 253 وما بعدها، ومواضع متعددة؛ وتوحيد الألوهية، 47-50 ومواضع متعددة.

على الكُليّ؛ أو بأَحَد الجُزْئِيَّيْنِ على الآخَرِ. وربَّما عبَّروا عن ذلك بالخاصِّ والعامِّ. فقالوا: إمَّا أن يُسْتدلَّ بالعامِّ على الخاصِّ، أو بالخاصِّ على العامِّ، أو بأحد الخاصَّيْنِ على الآخَرِ.

قالوا: والأوَّلُ: هو «القياسُ»، يَعْنونَ به قِياسَ الشُّمُولِ[1]؛ فإنَّهم يخصُّونَه باسْمِ القِيَاسِ. وكثيرٌ مِنْ أَهْلِ الأُصُولِ والكلامِ يخصُّون باسْم القِياسِ: التَّمْثيلَ. وأمَّا جُمْهُورُ العُقَلاءِ: فاسْمُ القِيَاسِ عندَهم يَتَناوَلُ هذَا وهذَا[2].

قالوا: والاستِدْلَالُ بالجُزْئِيَّاتِ على الكلِّيِّ: هو «الاسْتِقْرَاءُ»، فإن كان تامًّا: فهو الاستِقْرَاءُ التَّامُّ، وهو يُفيدُ اليقينَ. وإن كانَ ناقِصًا: لم يُفِدِ اليقينَ. فالأول: هو اسْتِقْراءُ جميعِ الجُزْئيَّاتِ، والحُكْمُ عليه بما وُجِدَ في جُزْئِيَّاتِه. والثاني: استقراءُ أكْثَرِهَا، وذلِكَ كقَوْلِ القائل: «الحيوانُ إذا أَكَلَ؛ حرَّكَ فَكَّهَ الأَسْفَلَ؛ لأنَّا استَقْرَيْنَاهَا فوجَدْنَاها هكَذَا»، فيُقَالُ له: التِّمْسَاحُ يحرِّكُ الأَعْلَى[3].

120- ثُمَّ قالوا: إنَّ القِيَاسَ ينقَسِمُ إلى: «اقْتِرَانِيٍّ»[1] و«استِثْنَائِيٍّ».

فالاسْتِثْنَائِيُّ: ما تكونُ النتيجةُ أو نَقِيضُها مَذْكُورةً فِيهِ بالفِعْلِ.

والاقْتِرَانِيُّ: ما تَكُونُ فيه بالقُوَّةِ[2]: كالمؤلَّفِ مِن القضَايا الحَمْلِيَّةِ. كقَوْلِنا: «كلُّ نبيذٍ مُسْكِرٌ» و«كلُّ مُسْكِرٍ حرامٌ».

---

(1) ابن سينا، الإشارات، 1/ 415-21 (الترجمة الإنجليزية، 120-30)؛ الغزالي، المقاصد، 66؛ الرازي، لباب الإشارات، 30.

(2) حول نطاق القياس الفقهي، انظر: .Hallaq, 'Non-Analogical Arguments'

(3) الغزالي، المعيار، 160-5؛ وبخاصة 163، حول مثال التمساح، وانظر أيضًا: البغدادي، المعتبر، 1/ 199-200.

(1) على الرغم من أن '*conjunctive syllogism*' يبدو أكثر ملاءمةً كترجمة لـ «القياس الاقتراني» من '*categorical syllogism*'؛ إلا أن مصطلح 'categorical' هو الذي يُستخدم، وبخلاف «القياس الاستثنائي»، يجب أن يتضمن القياس الاقتراني مقدمتين، إحداهما على الأقل كليَّة موجِبة. ومن المهم الانتباه إلى أن مصطلح «القياس الحَمْلي» (*predicative*, categorical) يُستعمل كمرادف لـ «القياس الاقتراني». انظر: الغزالي، المقاصد، 83.

(2) ابن سينا، الإشارات، 1/ 425-7، 428 وما بعدها. يمكن التفريقُ هنا في الصورة التي =

والاستِثْنائِيُّ: ما يُؤلَّفُ مِنَ الشَّرْطِيَّاتِ. وهو نَوْعانِ:

أحدُهما: مُتَّصلة، كقَوْلِنا: «إنْ كانتِ الصَّلاةُ صحيحةً؛ فالمصلِّي متطَهِّرٌ». واستِثْنَاءُ عيْنِ المقدَّمِ يُنْتِجُ عيْنَ التَّالِي، واسِتْثَناءُ نَقِيضِ التَّالِي يُنْتِجُ نقيضَ المقدَّمِ[3].

121- والثَّاني: المُنْفَصِلَةُ، وهي:

(1) إمَّا مَانِعَةُ الجَمْعِ والخُلُوِّ: كقَوْلِنَا: «العَدَدُ إمَّا زوْجٌ وإمَّا فرْدٌ»؛ فإنَّ هذيْنِ لا يجتَمِعَانِ، ولا يَخْلُو العددُ عنْ أحَدِهما.

(2) وإمَّا مانِعَةُ الجَمْعِ فَقَطْ: كقَوْلِنا: «هذَا إمَّا أَسْوَدُ وإمَّا أَبْيَضُ»، أي: لا يجْتَمِعُ السَّوادُ والبيَاضُ، وقدْ يَخْلُو المحلُّ عَنْهُمَا.

(3) وأمَّا مانِعَةُ الخُلُوِّ: فهي التي يَمْتَنِعُ فيها عَدَمُ الجُزْأَيْنِ جميعًا، ولا يَمْتَنِعُ اجتِمَاعُهُما[1].

= توجد فيها النتيجة في المقدمتين. فالنتيجة «سقراط فانٍ» لا تكون مذكورةً بالطريقة نفسِها في مقدمتي القياس الاقتراني. فالنتيجة في هذا القياس تكون ملزومة (بالقوة) للمقدمتين. ومن الناحية الأخرى، ففي القياس الاستثنائي المتصل؛ تُذكَر النتيجة نفسُها في المقدمتين، وتشكّل جزءًا منهما. فمثلًا:

إذا كان اسمه مسكويه؛ كان فارسيًّا
ولكن اسمه مسكويه

إذن هو فارسي

فالنتيجة «هو فارسي» مذكورة بالصورة نفسِها في المقدمتين. انظر أيضًا: الرازي، التحرير، 140؛ الإيجي، شرح الغرة، 202، 223 وما بعدها؛ الغزالي، المقاصد، 84 وما بعدها.

(3) الأول هو *modus ponens*، والثاني هو *modus tollens*. انظر: الرازي، التحرير، 164؛ Brennan, *Handbook*, 79-80.

[قلت: الأول هو المصطلح اللاتيني لقاعدة: [إثبات التالي]، والثاني: [نقض المقدَّم]، وهو معتمد اصطلاحيًّا في مباحث القياس الاستثنائي بالإنجليزية والفرنسية (عمرو)].

(1) ابن سينا، الإشارات، 1/ 499-503 (الترجمة الإنجليزية، 145-7)؛ الرازي، التحرير، 164؛ البغدادي، المعتبر، 1/ 152 وما بعدها؛ الغزالي، المقاصد، 86-7.

وقد يَقُولونَ: مَانِعةُ الجمْعِ والخُلُوِّ: هي الشَّرْطِيَّةُ الحقيقيَّةُ، وهي مُطَابِقَةٌ للنقيضيْنِ في العُمُومِ والخُصُوصِ.

ومانِعَةُ الجَمْعِ: هي أخَصُّ من النَّقِيضيْنِ؛ فإنَّ الضِّدَّيْنِ لا يجتَمِعَانِ وقد يرتفعانِ، وهُمَا أخصُّ من النقيضيْنِ.

وأمَا مانِعَةُ الخُلُوِّ: فإنَّها أعمُّ مِن النقيضيْن[2]، وقد يصْعُبُ عليهم تَمْثيلُ ذلك، بخِلَافِ النوعيْنِ الأوَّلَيْنِ، فإنَّ أمثالَهُمَا كثيرةٌ[3].

122- ويمثِّلُونَه بقَوْلِ القائِلِ: «هذا رَكِبَ البَحْرَ، أوْ لا يَغْرَقُ فِيه»، أيْ: لا يَخْلُو منهما؛ فإنَّه لا يَغْرَقُ إلَّا إذا كَانَ في البَحْرِ، فإمَّا أنْ لا يغرَقَ فِيهِ، وحينئِذٍ لا يكُونُ رَاكِبَه، وإمَّا أنْ يكونَ رَاكِبَه، وقد يَجْتَمِعُ أنْ يركَب ويَغْرَقَ[1].

والأَمْثالُ كثيرةٌ، كقَوْلِنا: «هذا حيٌّ أوْ ليْسَ بعالِمٍ أو قَادِرٍ أو سَميعٍ أو بصيرٍ أو متكلِّم»؛ فإنَّه إن وُجِدَتِ الحياةُ؛ فهو أَحَدُ القِسْمَيْنِ، وإنْ عُدِمَتِ؛ عُدِمَت هذه الصفاتُ. وقد يكونُ حيًّا مَنْ لا يوصَفُ بذلك. فكذلك إذَا قِيل: «هذا متطهِّرٌ أو ليْسَ بمُصَلٍّ»؛ فإنَّه إنْ عُدِمَتِ الصلاةُ؛ عُدِمَتِ الطَّهَارَةُ، وإن وُجِدَتِ الطَّهَارةُ فهوُ القِسْمُ الآخَرُ، فلا يخْلُو الأَمْرُ مِنْهُمَا.

وكذلك كلُّ عَدَمِ شَرْطٍ ووُجُودِ مَشْرُوطِه؛ فإنَّه إذَا رُدِّدَ الأَمْرُ بيْنَ وجُودِ

---

(2) الأضداد هي صفات وجودية قد تتناوب على شيءٍ ما، ولكنها لا يمكن أن توجد في الشيء نفسِه في الوقت نفسِه. يكمن الفرقُ بين الضدين والنقيضين في حقيقة أنه في حين أن كليهما لا يمكن أن يجتمعا في محلٍّ واحد؛ إلا أنه يجب أن يوجد أحد النقيضين في المحل بخلاف الضدين. فعلى سبيل المثال، الوجود وعدم الوجود هما نقيضان، فلا يمكن أن يكون الشيء موجودًا وغير موجودٍ في الوقت نفسِه، ولكنه يجب أن يتصف بحالة منهما بالضرورة. انظر: التهانوي، الكشاف، 1/ 876 تحت مادة: التضاد؛ الجرجاني، التعريفات، 120 تحت مادة: ضدان.

(3) للمزيد حول الأقيسة الاستثنائية المنفصلة في التقليد السينوي، انظر: Marôth, *Ibn Sinâ*, 55-69.

(1) انظر مثالًا مماثًلا قدَّمه ابن سينا، النجاة، 86، والإشارات، 1/ 502 (الترجمة الإنجليزية، 146).

المشْرُوطِ وعَدَمِ الشَّرْطِ؛ كانَ ذلك مانِعًا من الخُلُوِّ؛ فإنَّه لا يخلو الأَمْرُ مِنْ وُجُودِ الشَّرْطِ وعدَمِه. وإذَا عُدِمَ؛ عُدِمَ الشَّرْطِ؛ فصَارَ الأَمْرُ لا يَخْلُو مِنْ وُجُودِ المشْرُوطِ وعَدَمِ الشَّرْطِ[2].

123- ثم قسَّمُوا الاقْتِرَانِيَّ إلى الأَشْكَالِ الأَرْبَعَةِ:

لِكَوْنِ الحدِّ الأَوْسَطِ إمَّا محمُولًا في الكُبْرَى، مَوْضُوعًا في الصُّغْرَى: وهو الشَّكْلُ الطَّبيعيُّ، وهو يُنْتِجُ المطالِبَ الأَرْبَعَةَ: الجُزْئِيَّ والكُلِّيَّ والإيجابِيَّ والسَّلْبِيَّ.

وإمَّا أنْ يكونَ الأَوْسَطُ مَحْمُولًا فيهمَا: وهو الثَّانِي، ولا يُنْتِجُ إلَّا السَّلْبَ.

وإمَّا• أنْ يكونَ مَوْضوعًا فيهمَا، ولا يُنْتِجُ إلا الجُزْئِيَّاتِ[1].

والرَّابعُ: يُنْتِجُ الجزئيَّاتِ، والسَّلْبَ الكليَّ، لكنَّه بعيدٌ عَنِ الطَّبْعِ[2].

124- ثـمَّ إذا أرادُوا بيـانَ إنْـتَـاجِ•• الـثَّـانِـي والـثَّـالِـثِ، وغيـرِ ذلـك مِـنَ المطَالَبِ؛ احتَاجُوا إلى الاسْتِدْلالِ بالنَّقِيضِ، والعَكْسِ[1]، وعَكْسِ النَّقِيضِ.

---

(2) يمكن تعريف مانعة الخلو وشرحها أيضًا بمصطلحات الشرط وما يترتب عليه [المشروط]. فعلى خلاف أقيسة مانعة الجمع والخلو ومانعة الجمع، ففي مانعة الخلو يمكن أن يوجد كلٌّ من المقدَّم (الشرط) والتالي (المشروط) في وقت واحد في محل واحد. وهذا يؤدي إلى القول إنه بما أن التالي يمكن أن يوجد من غير المقدَّم (أي المشروط من غير الشرط)؛ فإن هناك شرطًا (علة) آخر هو الذي يُحدِث المشروط، مما يُظهر أن الشرط الأول ضروري ولكنه ليس علة كافية.

12 • [قلت: وهو الشكل الثالث (عمرو)].

(1) حول الأشكال الثلاثة وضروبها انظر: ابن سينا، الإشارات، 1/ 437-82 (الترجمة الإنجليزية، 134-43)؛ ابن أبي الصلت، تقويم الذهن، 23-44؛ الرازي، التحرير، 148-53.

(2) حول الشكل الرابع، انظر: الرازي، التحرير، 155-6؛ الخبيصي، الشرح، 80-2، 86-9.

12 •• [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 152): «الإنتاج»، وما أثبته من الرد على المنطقيين (161)، وهو أولى. (عمرو)].

(1) في النص ومخطوطة ليدن: «العكس» من غير أن يُضاف إليها «المستوي». ومع ذلك =

فإنَّه يَلْزَمُ مِنْ صِدْقِ القضيَّةِ: كَذِبُ نَقِيضِها، وصِدْقُ عَكْسِها المسْتَوِي وعَكْسُ نَقِيضِها.

فإذَا صدَقَ قولُنا: «ليس أحَدٌ مِن الحُجَّاجِ بكَافر»؛ صَحَّ قولُنا: «ليسَ أحدٌ مِنَ الكُفَّارِ بحاجٍّ»[2].

125- فنَقُولُ: هذا الذِي قَالُوه: إمَّا أنْ يكونَ باطِلًا، وإمَّا أنْ يكونَ تطويلًا يُبَعِّدُ الطريقَ على المستدِلِّ. فلا يخْلُو عنْ خطَأٍ يصدُّ عنِ الحقِّ، أو طريقٍ طويلٍ يُتْعِبُ صاحِبَه حتَّى يصِلَ إلى الحَقِّ مع إمْكَان وُصُولِه بطريقٍ قريبٍ، كمَا كان يمثِّلُه بعضُ سَلَفِنَا بمنزِلَةِ مَنْ قِيلَ لَه: أَيْن أُذُنُكَ؟ فرَفَع يَدَهُ رَفْعًا شَدِيدًا، ثُمَّ أدَارَها إلى أُذُنِه اليُسْرَى، وقدْ كانَ يُمْكِنُه الإشارةُ إلى اليُمْنَى أو اليُسْرَى مِنْ طريقٍ مستقيمٍ.

ومَا أَحْسَنَ ما وصَفَ اللهُ به كتابَه، بقَوْلِه: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾[1]، فأَقْوَمُ الطَّريقِ إلى أَشْرفِ المطَالَبِ؛ مَا بعَثَ اللهُ به رسولَه. وأمَّا طريقُ هؤلاءِ، فهِي مع ضلالِهم في البَعْضِ واعْوِجَاجِ طريقِهم وطُولِها في البَعْضِ الآخَرِ؛ إنما تُوصِلُهم إلى أَمْرٍ لا يُنْجِي مِنْ عَذَابِ اللهِ، فضْلًا عنْ أنْ يُوجِبَ لهم السعادَةَ، فضْلًا عن حُصُولِ الكمَالِ للأَنْفُسِ البشريَّةِ بطريقِهم.

= فمن الواضح أن الكلمة مقدَّرة هاهنا، كما هو واضح في الجملة التي تليها في الرد على المنطقيين، 161، 14-18.

(2) في حين أن النقيض هو نفي الجملة؛ فإن العكس المستوي عبارة عن جعل الموضوع محمولًا بحيث تكون الجملة الثانية صادقةً بالنسبة للأولى. فعلى سبيل المثال، فإن قضية «لا شيء من الإنسان بحجر» يكون نقيضها: «لا شيء من الحجر بإنسان». وعلى الجهة الأخرى، فإن عكس النقيض يحدث إذا جُعل نقيضُ المحمول في القضية موضوعًا، ونقيضُ الموضوعِ محمولًا. فعكس النقيض لقضية: «كل البنات هن أشخاص أذكياء» هو: «كل ما ليس بشخص ذكي فليس ببنت». انظر: الجرجاني، التعريفات، 134، 219-20، تحت مادة: «العكس المستوي»، «عكس النقيض»، «النقيض»؛ البغدادي، المعتبر، 1/ 117-22؛ الغزالي، المعيار، 121-9؛ الرازي، التحرير، 133-4.

(1) القرآن الكريم، [سورة الإسراء: 9].

126- بَيَانُ ذلك: أنَّ ما ذَكَرُوه مِن حصْرِ الدَّليلِ في: القِيَاسِ والاستِقْرَاء والتَّمْثيلِ؛ حصْرٌ لا دليلَ عليْه، بل هو باطِلٌ.

وقولُهم• أيضًا: إنَّ العِلْمَ المطلوبَ لا يحصُلُ إلّا بمقدِّمَتَيْن، لا يزيدُ ولا ينْقُصُ؛ قولٌ لا دليلَ عليه، بل هو باطِلٌ(1).

واستِدْلالُهم على الحَصْرِ بقولِهم: إمَّا أن يستَدَلَّ بالكليِّ على الجزئيِّ، أو بالجُزْئيِّ على الكليِّ، أو بأحَدِ الجُزأيْنِ على الآخَرِ، والأولُ هو القِيَاسُ، والثاني هو الاستقرَاءُ، والثالث هو التَّمْثيلُ(2).

127- فيُقَالُ: لم تُقِيمُوا دليلًا على انحِصَارِ الاستِدْلالِ في الثَّلاثَةِ:

فإنَّكم إذا عَنَيْتُم بالاستِدْلالِ بجزئيٍّ على جزئِيٍّ قِياسَ التَّمْثيلِ؛ لم يكنْ ما ذكرْتُمُوه حاصِرًا.

وقد بَقِيَ الاستدلالُ بالكليِّ على الكليِّ الملازِمِ لَهُ، وهو المطابِقُ له في العُمُومِ والخصُوصِ.

وكذاك* الاستِدْلالُ بالجزئيِّ على الجزئيِّ الملازِمِ لَهُ، بحيث يَلْزَمُ من وجُودِ أحدِهما وجودُ الآخَرِ ومن عَدَمِه عدمُه؛ فإنَّ هذا ليس ممَّا سميَّتْمُوه قِياسًا ولا استقراءً ولا تَمْثيلًا، وهَذِه هي الآيَاتُ.

128- وهذا كالاسْتِدْلالِ بطُلُوعِ الشَّمْسِ على النَّهَارِ، وبالنَّهارِ على طُلُوعِ الشمْسِ، فليس هذا استِدْلالاً بكلِّيٍّ على جُزئيٍّ، بل الاستِدْلالُ بطُلُوعِ معيَّنٍ على

• [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 153): «فقولهم»، والمثبت من الرد على المنطقيين (162)، وهو أحسن. (عمرو)].

(1) Aristotle, *Analytica Priora*, 42a32؛ الغزالي، المقاصد، 67؛ الرازي، التحرير، 139.

(2) الرازي، لباب الإشارات، 30؛ وراجع: الطوسي، شرح الإشارات، 1/ 416 وما بعدها، حيث يفرّق بين أنواع الحجة تبعًا للعلاقة بين المقدمات في كلّ حجة.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 154) (السطر 6): «وكذاك»، وفي مخطوطة ليدن (150ب/ السطر 27): «وكذا».

نَهَارٍ معيَّنٍ استدلالٌ بجزئيٍّ على جزئيٍّ، وبجِنْسِ النَّهارِ على جِنْس الطُّلوعِ استدلالٌ بكليٍّ على كليٍّ، وكذلك الاستِدْلالُ بالكواكِبِ على جِهَةِ الكَعْبَةِ استدلالٌ بجزئيٍّ على جزئيٍّ، كالاستِدْلالِ بالجَدْي وبَنَاتِ نَعْشٍ• والكَوْكَبِ الصَّغِيرِ القريبِ من القُطْبِ الذي يُسمِّيه بعضُ النَّاسِ القُطْبَ، وكذلك بظُهُورِ كَوْكَبٍ على ظُهُورِ نظيرِه في العَرْضِ والاستِدْلالِ بطُلُوعِه على غُرُوبِ آخرَ وتوسُّطِ آخَرَ، ونحوِ ذلك من الأدِلَّةِ التي اتَّفَقَ عليها الناسُ، قال تعالى: ﴿وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ﴾[1].

129- والاستِدْلالُ على المواقِيتِ والأَمْكِنَةِ بالأَمْكِنَةِ؛ أمْرٌ اتَّفَقَ عليه العرَبُ والعَجَمُ وأهلُ المللِ والفلاسِفَةُ. فإذا اسْتُدِلَّ بظهُور الثُّرَيَّا على ظُهُورِ ما قَرُبَ منها مَشْرِقًا ومَغْرِبًا ويمينًا وشِمالًا مِنَ الكواكِبِ؛ كان استدلالًا بجزئيٍّ على جزئيٍّ لتلازُمِهما، وليس ذلك من قِيَاسِ التَّمْثيلِ. فإن قَضى به قضاءً كليًّا؛ كان استِدْلالًا بكليٍّ على كليٍّ، وليس استدلالًا بكليٍّ على جزئيٍّ، بل بأحد الكليَّيْنِ المتلازِمَيْنِ على الآخَرِ. ومن عَرَفَ مِقْدارَ أَبْعَادِ الكواكِبِ بعضِها عنْ بعْضٍ، وعلِمَ ما يُقَارِنُ منها طُلُوعَ الفَجْرِ؛ استدلَّ بما رآه منها على ما مَضَى من اللَيْلِ وما بَقِيَ منه، وهو استدلالٌ بأحَدِ المتلازِمَيْنِ على الآخَرِ. ومن علِمَ الجبالَ والأنهارَ والرياحَ؛ استدلَّ بها على ما يلازِمُها من الأمْكِنَةِ. ثُمَّ اللزُومُ إنْ كان دائمًا لا يُعْرَف له ابتداءٌ، بل هو مُنْذُ خلقَ اللهُ الأرضَ، كوجُودِ الجبالِ والأنهارِ العظيمةِ: النِّيلِ والفُرات وسَيْحان وجَيْحان[1]، والبَحْرِ؛ كان الاستدلالُ مطَّرِدًا.

130- وإنْ كانَ اللزُومُ أقلَّ مِن ذلك مُدَّةً، مِثل الكعْبَةِ شرَّفها اللهُ تعالى،

• [قلت: قال في القاموس: «بَناتُ نَعْشٍ الكُبْرَى: سبعةُ كَواكِبَ: أربَعةٌ منها نَعْشٌ، وثَلاثٌ بناتٌ». (عمرو)].

12 (1) القرآن الكريم، [سورة النحل: 16].

12 (1) سيحان (ويُعرف أيضًا بساروس): نهر يقع في تركيا، يمر عبر مدينة أضنة، ويصب في البحر الأبيض المتوسط جنوب غرب أضنة. وموقع جيحان شرق سيحان، ويتدفق إلى الغرب نحو خليج الإسكندرونة. راجع وصفهما لياقوت الحموي، معجم البلدان، 2/ 196، 3/ 293-4.

فإنَّ الخليلَ بَنَاها ولَمْ تزلْ مُعَظَّمَةً لم يَعْلُ عليها جبَّارٌ قطُّ؛ استُدِلَّ بِها بحسَبِ ذلك، فيُسْتَدَلُّ بها وعليها؛ فإنَّ أَرْكَانَ الكَعْبَةِ مُقَابِلَةٌ لِجِهَاتِ الأَرْضِ الأَرْبَعِ: الحَجَرُ الأَسْوَدُ يُقابِلُ المشْرِقَ، والغَرْبِيُّ - الذي يُقَابِلُه، ويُقالُ له: الشَّامِيُّ - يُقابِلُ المغْرِبَ، واليَمَانيُّ يُقَابلُ الجنُوبَ، ومَا يُقَابِلُه يُقَال له: العِرَاقِيُّ - إذَا قيلَ للذِي يَلِيهِ مِنْ ناحِيَةِ الحَجَرِ: الشَّامِيُّ، وإنْ قيلَ لذاكَ: الشَّامِيُّ؛ قيلَ لهذا: العِرَاقيُّ -، فهذا الشَّامِيُّ العِرَاقِيُّ يُقَابِلُ الشَّمَالَ، وهُو يُقابِلُ القُطْبَ، وحينئِذٍ فيستدلُّ بها على الجِهَاتِ، ويُسْتدلُّ بالجِهاتِ عليها.

131- وما كان مُدَّتُهُ أَقْصَرَ مِنْ مُدَّةِ الكَعْبَةِ، كالأَبْنِيَةِ التي في الأَمْصَارِ، والأَشْجَارِ؛ كان الاستدلالُ بها بحسَبِ ذلك. فيُقالُ: علامةُ الدَّارِ الفُلَانيَّةِ أنَّ على بابِها شجرةً مِنْ صِفَتِها كذَا وكذا، وهُمَا مُتَلازِمَانِ مُدَّةً من الزَّمانِ. فهذَا وأمْثَالُه استدلالٌ بأحَدِ المتلازِمَيْنِ على الآخَرِ، وكلاهما مُعيَّنٌ جُزْئِيٌّ، وليس هو مِن قِيَاسِ التَّمْثِيل.

132- ولهذا عَدَلَ نُظَّارِ المسلمين عن طريقِهم، فقالُوا: الدَّلِيلُ: هو «المرشِدُ إلى المطْلُوبِ»، وهو «الموصِلُ إلى المقْصُودِ»، وهو «ما يكونُ العِلْمُ به مُسْتلزِمًا للعِلْمِ بالمطْلُوبِ»، أو «ما يكونُ النَّظَرُ الصحيحُ فيه موصلًا إلى عِلْمٍ أو إلى اعتِقَادٍ راجِحٍ». ولهم نِزَاعٌ اصطلاحِيٌّ: هل يُسمَّى هذا الثَّانِي دليلًا، أو يُخَصُّ باسْم الأَمَارةِ[1]. والجُمْهورُ يسمُّونَ الجميعَ دليلًا. ومِنْ أَهْلِ الكَلَامِ من لا يسمِّي بالدَّليلِ إلَّا الأوَّلَ[2].

---

(1) يحكي البصري، المعتمد، 2/ 690؛ أن المتكلمين يستخدمون مصطلح الأمارة لكلٍّ من الأدلة العقلية والشرعية التي تؤدي إلى ظنٍّ راجح. ومع ذلك فالفقهاء يستخدمون المصطلح للأدلة العقلية الظنية. وتعيَّن الأدلة النصية الظنية، مثل حديث الآحاد، على أنها دليل. ولكن انظر: التهانوي، الكشاف، 1/ 71-2، تحت مادة: الأمارة؛ حيث يرى أن كلًّا من المتكلمين والفقهاء يعتبرون الأمارة ظنية. انظر أيضًا: الجرجاني، التعريفات، 29-30، 93، تحت مادة: أمارة،ودلالة.

(2) تتوافق وجهة نظر ابن تيمية مع رأي البصري. انظر الهامش السابق.

133- ثُمَّ الضَّابِطُ في الدَّلِيلِ أن يكونَ مُسْتلزِمًا للمَدْلُولِ، فكلَّما كان مستَلْزِمًا لغيْرِه؛ أمْكَنَ أن يُسْتدلَّ بهِ عليهِ.

فإن كانَ التلازُمُ مِنَ الطرفيْنِ؛ أمكنَ أن يُستدَلَّ بكلٍّ مِنْهما على الآخَرِ، فيَسْتَدِلُّ المستَدِلُّ بما عَلِمَه منهُمَا على الآخَرِ الذي لمْ يعلمْه.

ثم إن كانَ اللزومُ قطعيًّا؛ كانَ الدليلُ قطعيًّا. وإن كانَ ظاهِرًا، وقد يتخلَّفُ؛ كان الدليلُ ظَنِّيًّا.

فالأوَّلُ: كدلالة المخْلُوقاتِ على خالِقِها سُبحانه وتعالى وعِلْمِه وقُدْرتِه ومَشيئَتِه ورَحْمتِه وحِكْمتِه؛ فإنَّ وُجُودَها مُستلزِمٌ لوجُودِ ذلِكَ، ووجودُها بدونِ ذلك مُمْتَنِعٌ، فلا تُوجَدُ إلا دالَّةً على ذلِكَ.

ومِثْلُ دِلالةِ خَبَرِ الرَّسُولِ علَى ثُبُوتِ ما أَخْبَرَ به عن الله؛ فإنَّه لا يَقولُ عليه إلَّا الحقَّ، إذْ كانَ معصوما في خَبَرِه عن اللهِ، لا يستقرُّ في خَبَرِهِ عنْه خَطَأٌ ألبتَّة.

فهذَا دليلٌ مُستَلْزِمٌ لمَدْلُولِه لُزُومًا واجِبًا لا ينفكُّ عنه بحالٍ. وسواءٌ كان الملزُومُ المستَدَلُّ به وُجُودًا أو عَدمًا، فقد يكونُ الدليلُ وُجُودًا وعَدَمًا، ويُسْتَدلُّ بكلٍّ منهما على وُجُودٍ وعَدَمٍ؛ فإنَّه يُستَدَلُّ بثُبُوتِ الشيْءِ على انْتِفَاءِ نَقِيضِه وضِدِّهِ، ويُسْتدلُّ بانْتِفَاءِ نقيضِه على ثُبُوتِه، ويُسْتدَلُّ بثُبُوتِ الملزُومِ على ثُبُوتِ اللازِمِ، وبانتِفَاءِ اللازِمِ على انتِفاءِ الملزومِ. بل كلُّ دليلٍ يُستدَلُّ بهِ؛ فإنَّه مَلْزومٌ لمدْلُولِه.

وقدْ دخَلَ في هذا كُلُّ ما ذَكَروه وما لمْ يَذْكُروه: فإنَّ ما يُسَمُّونَه الشَّرْطِيَّ المتَّصِلَ: مَضْمُونُه الاستِدْلالُ بثُبُوتِ الملزومِ على ثُبُوتِ اللازِمِ، وبانتفاءِ اللازِمِ على انتِفَاءِ الملزوم. سواءٌ عُبِّرَ عن هذا بصِيغَةِ الشَّرْطِ، أو بِصِيغَةِ الجَزْمِ. فاختِلَافُ صِيَغِ الدَّلِيلِ مع اتِّحَادِ مَعْنَاه؛ لا يُغيِّرُ حقيقتَه. والكَلَامُ إنَّما هو في المعاني العَقْلِيَّةِ لا في الألْفَاظِ.

134- فإذا قالَ القائِلُ: «إذا كانتِ الصلاةُ صحيحةً؛ فالمصلِّي متطهِّرٌ»، و«إنْ كانت الشَّمْسُ طالِعَةً؛ فالنَّهَارُ موجودٌ»، و«إن كان الفاعِلُ عالِمًا قادِرًا؛ فهو

حيٌّ» ونحوَ ذلك؛ فهذا معنَى قولِه: «صِحَّةِ الصَّلاةِ تَسْتلزِمُ صِحَّةَ الطهارةِ»، وقولِه: «يلزَمُ مِنْ صِحَّةِ الصَّلَاةِ ثُبُوتُ الطَّهَارَةِ»، وقولِه: «لا يكونُ مصلِّيًا إلا مع الطهارةِ»، وقولِه: «الطهَارَةُ شرْطٌ في صِحَّةِ الصَّلاة، وإذا عُدِمَ الشَّرْطُ عُدِمَ المشْرُوطُ»، وقولِه: «كلُّ مصلٍّ متطهِّرٌ؛ فمَنْ ليس بمتطهِّرٍ فليْسَ بمصلٍّ»، وأمْثَالِ ذلك من أنْوَاعِ التَّأْلِيفِ للأَلْفَاظِ والمعَانِي التي تتضمَّنُ هذا الاستدلالَ مِنْ غيْرِ حَصْرٍ* النّاسِ في عِبَارةٍ واحِدَةٍ.

135- وإذا اتَّسَعَتِ العُقُولُ وتصوُّرَاتُها؛ اتسعتِ عِبَاراتُها. وإذا ضاقَتِ العُقُولُ والعِبَاراتُ والتصوُّراتُ؛ بقِيَ صاحِبُها كأنَّه محبوسُ العقْلِ واللِّسَانِ، كما يُصِيبُ أهْلَ المنْطِقِ اليونانِيِّ: تجِدُهُم مِنْ أَضْيَقِ النَّاسِ عِلْمًا وبيَانًا، وأَعْجَزِهِم تصوُّرًا وتَعْبيرًا.

ولِهَذا مَنْ كان ذَكيًّا، إذا تصرَّفَ في العُلُومِ، وسلَكَ مَسْلَكَ أهْلِ المنْطِقِ؛ طوَّلَ وضيَّقَ وتكلَّفَ وتعسَّفَ، وغايَتُه بيانُ البيِّنِ وإيضَاحُ الواضِحِ من العِيِّ. وقد يُوقِعُه ذلك في أنواعٍ مِن السَّفْسطَةِ التي عَافَى اللهُ منها منْ لمْ يسلُكْ طريقَهم.

وكذلك تكلُّفَاتُهم في حُدُودِهم: مِثْل حَدِّهِم للإنْسَان، وللشَّمْسِ بأنَّها «كوكبٌ يطلُعُ نَهارًا»[(1)]. وهلْ من يحُدُّ الشَّمْسَ مِثْلَ هذا الحدِّ ونحوِه إلَّا مِنْ أجْهَلِ النَّاسِ؟! وهلْ عنْدَ النَّاسِ شيءٌ أظْهَرُ مِن الشَّمْسِ؟! ومَنْ لمْ يعرِفِ الشَّمْسَ: فإمَّا أنْ يجهَلَ اللفْظَ فيُتَرْجَمُ لَه، وليْسَ هذا مِنَ الحدِّ الذي ذَكَرُوه،

---

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 158) (السطر 5): «من حصر»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (166/ السطر 16): «من غير حصر».
[قلت: وقد أثبتُّ الذي في الرد على المنطقيين، إذ به يصح المعنى المقصود دون تكلف. (عمرو)].

(1) انظر: الفقرة (9)، الهامش (2)، الفقرة (107)، الفقرة (148) الآتية. ولمزيد من التعريفات للشمس، انظر: الغزالي، المعيار، 302؛ ابن سينا، الحدود، 27 (الترجمة الفرنسية، 39). ومن الواضح أن اعتراض ابن تيمية على تعريف الإنسان، والذي هو «حيوان ناطق» (الجرجاني، التعريفات، 32)؛ يستند على رفضه للكليات الخمسة، بحسب نظرية أرسطو-ابن سينا عن الكليّات. انظر المزيد في الفقرات (27-9)، (32-9) السابقة.

وإمَّا أنْ لا يكونَ رَآها لعَمَاهُ، فهذَا لا يرى النَّهَار ولا الكَواكِبَ بطريقِ الأَوْلَى، مع أنَّه لا بُدَّ أنْ يسمعَ مِنَ النَّاسِ ما يَعْرِفُ ذلك بدونِ طريقِهم.

136- وهُم مُعْتَرِفُون بأنَّ الشَّكْلَ الأوَّلَ مِنَ الحَمْلِيَّاتِ يُغْنِي عن جَمِيعِ صُوَرِ القِيَاسِ. وتصويرُه فِطْرِيٌّ، لا يُحْتَاجُ إلى تعلُّمِه منهُم، مع أنَّ الاستدلالَ لا يُحتاجُ إلى تصورُّهِ على الوَجْهِ الذي يَزْعمونَه.

فصل

137- وأما قَوْلُهم: «الاستِدْلالُ لا بدَّ فيه مِن مُقدِّمَتَيْنِ بلا زِيَادةٍ ولا نُقْصانٍ»[1]؛ فهذا قولٌ باطِلٌ طَرْدًا وعَكْسًا[2].

وذلِكَ أنَّ احتِيَاجَ المستَدِلِّ إلى المقدِّمَاتِ ممَّا يختَلِفُ فيه حالُ النَّاسِ. فمِنَ النَّاسِ مَنْ لا يَحْتَاجُ إلَّا إلى مُقدِّمَةٍ واحِدَةٍ لعِلْمِه بما سِوَى ذلِك. كما أنَّ منْهُم مَنْ لا يَحْتاجُ في عِلْمِه بذلك إلَى استدلالٍ، بل قدْ يعلَمُه بالضَّرورةِ[3]. ومنهُم مَنْ يَحتاجُ إلى مقدِّمَتَيْنِ، ومنهُم مَنْ يحتاجُ إلى ثلاثٍ، ومنهم مَنْ يحتاجُ إلى أَرْبَعٍ وأَكْثَرَ.

---

(1) أحمد أنكري، الجامع، 3/ 107، تحت مادة: قياس؛ Aristotle, *Analytica Priora*, $25^{b}32$ff.; $34^{a}15$-17; $41^{a}6$؛ الفقرة (140)، الهامش (2) الآتي.

(2) أي أن الافتراض أو التحديد الذي يرى أن «الاستدلال لابد فيه من مقدمتين»؛ ليس مانعًا ولا جامعًا. أي أن الاستدلال قد يتألف من مقدمة واحدة أو ثلاث أو أكثر من المقدمات. انظر للمزيد: الفقرة (15)، الهامش (1).

(3) يحدث العِلم الضروري في العقل دون تأمل أو استدلال، حيث لا يقدر العقل إلا أن يستقبل هذه المعرفة. على سبيل المثال، عندما يلامس إصبعي النار؛ فإنني ألاحظ الألمَ على الفور دون أن أكون قادرًا على التفكير في الوسائل التي وصلت بها معرفةُ الألم إلى عقلي. انظر: البغدادي، أصول الدين، 8-9؛ الشيرازي، اللمع، 2-3. من مصادر المعرفة الضرورية: الحواس الخمس، والأخبار المتواترة. حول المضمون الحسّي للتواتر، والعلم الضروري؛ انظر: Hallaq, 'Inductive Corroboration', 9 ff.

فمَنْ أَرَادَ أنْ يعرِفَ أنَّ هَذا المُسْكِرَ المعيَّنَ محرَّمٌ: فإنْ كانَ يعرِفُ أنَّ كلَّ مُسْكِرٍ محرَّمٌ، ولكنْ لا يعرِفُ هلْ هذا المسكِرُ المعيَّنُ يُسْكِرُ أمْ لَا؛ لم يَحْتَجْ إلَّا إلى مُقدِّمَةٍ واحِدَةٍ، وهوَ أنْ يعلَمَ أنَّ هذا مُسْكِرٌ، فإذا قِيلَ له: «هذا حَرَامٌ»، فقال: «ما الدليلُ عليه؟»، فقال المستدِلُّ: «الدليلُ على ذلك أنَّه مُسْكِرٌ»؛ تَمَّ المطلُوبُ.

138- وكذلِكَ لو تنازَعَ اثنانِ في بعْضِ أنْوَاعِ الأَشْرِبَةِ: هل هُو مُسْكِرٌ أمْ لا؟ كما يَسْأَلُ النَّاسُ كثيرًا عن بعْضِ الأَشْرِبَةِ، ولا يكونُ السّائِلُ ممَّنْ يعلَمُ أنها تُسْكِرُ أو لا تُسكرُ، ولكن قد عَلِمَ أنَّ كلَّ مُسْكِرٍ حرَامٌ، فإذَا ثَبتَ عندَه بخَبَرِ مَنْ يُصَدِّقُه أو بِغَيْرِ ذلك من الأدِلَّةِ أنَّه مُسْكِرٌ؛ علِمَ تحريمَه.

وكذلك سائِرُ ما يقَعَ الشَّكُّ في انْدِرَاجِه تحتَ قضيَّةٍ كليَّةٍ من الأنْوَاعِ والأَعْيَانِ، مع العِلْمِ بحُكْمِ تلك القضيَّةِ، كتنازُعِ النّاسِ في النَّرْدِ والشِّطْرَنْجِ: هل هُما من المَيْسِرِ أمْ لا[1]؟ وتنازُعِهم في النَّبِيذِ المتنازَعِ فيه، هل هو مِنَ الخَمْرِ أمْ لا؟ وتنازُعِهم في الحَلِفِ بالنّذْرِ[2] والطَّلَاقِ والعِتَاقِ[3]، هل هو داخِلٌ في قولِه: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾[4] أم لا؟ وتنازُعِهم في قولِه: ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾[5]، هل هو الزَّوْجُ أو الوليُّ المستَقِلُّ؟ وأمثالِ ذلك.

139- وقد يحتَاجُ الاستِدْلالُ إلى مقدِّمَتَيْنِ لمَنْ لمْ يعلمْ أنَّ النبيذ المسْكِرَ المتنازَعِ فيه مُحرَّمٌ، ولم يعلمْ أنَّ هذا المعيَّنَ مُسْكِرٌ، فهو لا يعلَمُ أنّه مُحرَّمٌ حتى يعلَمَ أنّه مُسْكرٌ ويعلَمَ أنَّ كلَّ مسكِرٍ حرامٌ.

---

(1) في هذا الصدد، انظر رسالة ابن تيمية: رسالة تحريم النرد والشطرنج، 1-35.

(2) النذر هو حلِف ديني على عمل شيء مُباح من الأعمال الصالحة. انظر: الجرجاني، التعريفات، 215، تحت المادة: النذر. وحول التصنيف الفقهي للأعمال، من مباح، ومستحب، ومكروه، ومحرم، وواجب، انظر: Schacht, *Introduction*, 120-1.

(3) العتاق هو الصيغة التي يصبح العبدُ بها حرًّا، من دون شروط تؤثر على عقد حريته أو أهليته الشرعية كإنسان حر. انظر: التهانوي، الكشاف، 2/ 1011، تحت مادة: إعتاق، وعتق.

(4) القرآن الكريم، [سورة التحريم، 2].

(5) القرآن الكريم، [سورة البقرة، 237].

وقد يعْلَمُ أنَّ هذا مُسْكِرٌ، ويعلمُ أنَّ كلَّ مسكِرٍ خمْرٌ؛ لكنْ لمْ يعلمْ أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم حرَّمَ الخمْرَ؛ لقُرْبِ عهدِه بالإِسْلامِ أو لنَشْأَتِه بين جُهَّالٍ أو زنَادِقَةٍ يشكُّون في ذلك.

أو يَعْلَمُ أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم قال: «كلُّ مُسْكرٍ حَرامٌ»، أو يعلمُ أنَّ هذا خمرٌ وأنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم حرَّمَ الخمْرَ؛ لكنْ لمْ يعلمْ أنَّ محمدًا رسولُ الله، أو لمْ يعلمْ أنّه حرَّمَها على جميعِ المؤمنين، بل ظنَّ أنّه أباحَها لبعضِ النَّاسِ، فظنَّ أنّه مِنْهم، كمَنْ ظنَّ أنّه أباحَ شُرْبَها للتَّداوِي أو غيرِ ذلك. فهذا لا يكْفِيهِ في العِلْمِ بتحريمِ هذا النبيذِ المسْكِرِ تحريمًا عامًّا: إلَّا أنْ يعلمَ أنّه مسكرٌ، وأنَّه خمْرٌ، وأنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم حرَّم كلَّ مسكرٍ، وأنّه رسولُ الله حقًّا فمَا حرَّمَه حرَّمَهُ اللهُ، وأنه حرَّمَه تحريمًا عامًّا لم يُبِحْهُ للتَّداوِي أو للتلذُّذِ.

140- وممّا يبيِّنُ أنَّ تخصيصَ الاستِدْلالِ بمقدِّمَتَيْنِ باطِلٌ؛ أنَّهم قالوا في حدِّ القِيَاس، الذي يشْمَلُ البُرْهانِيَّ والخَطَابِيَّ والجدَلِيَّ والشِّعْرِيَّ والسُّوفسطائِيَّ: إنه «قَوْلٌ[1] مُؤَلَّفٌ مِنْ أقْوَالٍ[2]، أو عِبَارةٌ عمَّا أُلِّفَ مِنْ أقْوَالٍ، إذا سُلِّمَتْ؛ لَزِمَ عنها لِذَاتِها قوْلٌ آخَرُ»[3].

قَالُوا: واحتَرَزْنَا بقَوْلِنا: «مِنْ أَقْوَالٍ» عن: القضيَّةِ الواحِدَةِ التي تَسْتَلْزِمُ لذاتِهَا صِدْقَ عَكْسِها، وعَكْسِ نقيضِها، وكَذِبَ نقضِيها، وليست قِياسًا.

قالوا: ولمْ نَقُلْ: «مُؤلَّفٌ مِنْ مُقدِّمَاتٍ»؛ لأنّا لا يمكِنُنَا تعريفُ المقدِّمَةِ مِنْ

---

(1) حرفيًّا: قول، أو statement.

(2) ابن سينا، النجاة، 69: «القياس قولٌ مؤلَّفٌ من أقوال»، أي أن القياس عبارة عن حجة أو استدلال من عبارات. لاحظ استخدام الجمع «أقوال» بدلًا من المثنّى «قولين»؛ الإشارات، 1/ 421-3 (الترجمة الإنجليزية، 130-1). وبالمثل يقول الغزالي، المقاصد، 67: «والقياس عبارة عن أقاويل (أقاويل= أقوال)». راجع: Aristotle, *Analytica Priora*, 42^a32: «... من البيِّن أن نتيجة القياس تنتج من مقدمتين وليس أكثر من اثنتيْن».

(3) Aristotle, *Analytica Priora*, 24^b18; idem; Topica, 100^a25. Joseph, *Introduction*, 225.

حيْثُ هِيَ مقدِّمةٌ إلا بِكَوْنِها جُزْءَ القِيَاسِ، فلو أَخَذْنَاها في حدِّ القِيَاسِ؛ كان دَوْرًا[4].

والقضيَّةُ الخبَرِيَّةُ: إذا كانت جُزْءَ القِيَاسِ؛ سمَّوهَا مقدِّمَةً. وإن كانتْ مُسْتفادَةً بالقِيَاسِ؛ سمَّوهَا نَتِيجَةً[5]. وإن كانت مُجَرَّدَةً عن ذلك؛ سمَّوها قضيَّةً[6]. وتسمَّى أيضًا قضيَّةً مع تَسْميتِها نتيجةً ومُقدِّمَةً[7]. وهي الخَبَرُ. وليست هي المبتَدَأَ والخَبَرَ في اصطِلَاحِ النُّحَاة، بل أعمُّ منه؛ فإنَّ المبتدأَ والخبَرَ لا يكونُ إلّا جملةً اسمِيَّةً، والقضيَّةُ تكونُ جُملةً اسميَّةً وفِعْليَّةً، كما لو قِيلَ: «قد كذَبَ زيدٌ»، و«مَنْ كذَبَ؛ استحقَّ التعزيرَ».

141- والمقصودُ هُنا: أنَّهم أرادُوا «بالقَوْلِ» - في قولِهم: «القياسُ قوْلٌ مؤلَّفٌ مِنْ أقوالٍ» -؛ القضيَّةَ التي هي جُمْلَةٌ تامَّةٌ خبَرِيَّةٌ، لم يُريدُوا بذلك المفْرَدَ، الذي هو الحدُّ.

فإنَّ القِيَاسَ مُشْتَمِلٌ على ثَلَاثِةِ حُدُودٍ: أَصْغَرَ وأَوْسَطَ وأَكْبَرَ. كمَا إذا قِيلَ: «النبيذُ المتنَازَعُ فيه مُسْكِرٌ»، و«كلُّ مسكِرٍ حرامٌ»: «فالنبيذُ» و«المسكرُ» و«الحرَامُ» كلٌّ مِنْها مُفْرَدٌ، وهي الحُدُودُ في القِيَاسِ.

فليس مُرادُهم بالقَوْلِ هذا، بل مُرَادُهم أنَّ كلَّ قضيةٍ قَوْلٌ، كما فسَّرُوا مُرادَهم بذلك[1].

---

(4) الجزء الأول من هذا المقطع هو إعادة كتابة قريبة لـ: قطب الدين الرازي، التحرير، 139. ويبدو أن المقطع بأكمله عبارة عن ملخص للمصادر التي استمد منها التهانوي تعريفه الاصطلاحي للقياس. انظر: الكشاف، 2/ 1190. انظر أيضًا: ابن علي الرازي، شرح الغرة، 83؛ الغزالي، المعيار، 131؛ فخر الدين الرازي، لباب الإشارات، 30-1؛ الآمدي، المبين، 64.

(5) فخر الدين الرازي، لباب الإشارات، 30-1.

(6) المصدر نفسه.

(7) الغزالي، المعيار، 31.

(1) ابن علي الرازي، شرح الغرة، 55-7، 83؛ البغدادي، المعتبر، 1/ 107-8، 113.

142- ولهذَا قالُوا: «القياسُ قولٌ مؤلَّفٌ مِن أقوالٍ، إذا سَلِمَتْ؛ لزِمَ عنها لِذَاتِها قولٌ آخَرُ»[1].

واللَّازِمُ إنَّما هي النَّتِيجَةُ. وهي قضيَّةٌ، وخبَرٌ، وجُمْلَةٌ تامَّةٌ، وليست مُفْردًا. ولذلك قالوا: «القِيَاسُ قولٌ مؤلَّف»؛ فسمَّوْا مجموعَ القضيَّتَيْنِ قَوْلًا[2].

وإذا كانوا قدْ جعلُوا القِيَاسَ مؤلَّفًا مِنْ أقْوَالٍ، وهي القَضَايَا؛ لم يجِبْ أنْ يُرَادَ بذلكِ قولانِ فقطْ؛ لأنَّ لفْظَ الجَمْعِ إمَّا أنْ يكونَ مُتَناوِلًا للاثْنَيْنِ فصاعِدًا، كقولِه: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ﴾[3]، وإمَّا أنْ يُرادَ به الثلاثَةُ فصاعِدًا، وهو الأَصْلُ عند الجُمْهُورِ. ولكِنْ قد يُرادُ به جِنْسُ العَدَدِ، فيتنَاوَلُ الاثْنَيْنِ فصاعِدًا، ولا يكونُ الجمْعُ مختَصًّا باثْنَيْنِ.

فإذا قالوا: «هو مؤلَّفٌ مِنْ أقْوالٍ»: إنْ أرادُوا جِنْسَ العَدَدِ؛ كان هذا المعْنَى من اثنيْنِ فصاعِدًا، فيجوزُ أن يكونَ مؤلَّفًا من ثَلَاثِ مقدِّمَاتٍ وأرْبَعِ مقدماتٍ، فلا يختَصُّ بالاثنين. وإن أرادُوا الجَمْعَ الحقيقيَّ؛ لم يكن مؤلَّفًا إلا مِنْ ثلاثٍ فصاعِدًا، وهم قَطْعًا ما أرادُوا هذا. فلمْ يَبْقَ إلَّا الأوَّلُ.

143- فإذا قِيلَ: هُم يَلْتَزِمُون ذَلِكَ، ويقولون: «نحنُ نقولُ: أقلُّ ما يكونُ القياسُ مِنْ مقدِّمَتَيْنِ، وقد يكونُ من مقدِّمَاتٍ»؛ فيُقال: هذا خِلَافُ ما في كُتُبِكُم، فإنَّكم لا تَلْتَزِمُون إلا مقدِّمَتَيْنِ فقطْ.

وقد صرَّحُوا أنَّ القِيَاسَ الموصِلَ إلى المطْلُوبِ، سواءٌ كانَ اقترانِيًّا أو

---

14 (1) انظر الفقرة (140)، الهامشين (1، 2)، السابقين.

(2) انظر الفقرة (140)، الهامش (1)، السابق.

(3) القرآن الكريم، [سورة النساء: 11]: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ﴾ [النساء: 11]. تكون حصَّةُ الأم عادة ثلثَ تركة ابنها المتوفى، إلا إذا كان لديه أَخَوان أو أكثر (أو ابن). ومن ثم فقد اعتبرت صيغة الجمع «إخوة» أنها تعني الاثنين فصاعدًا، وليس الثلاثة فصاعدًا، كما هو الحال عادة في اللغة العربية. وحول نصيب الأم في الميراث، انظر: ابن البزاز، الجامع الوجيز، 4/ 453.

استِثْنَائِيًّا؛ لا ينْقُصُ عن مقدمتيْنِ ولا يزيدُ عليهِمَا. وعلَّلُوا ذلك بأنَّ المطلوبَ المتَّحِدَ لا يَزيدُ على جزأَيْنِ: مبتدأٍ وخَبَرٍ.

فإن كانَ القِياسُ اقترانيًّا: فكلُّ واحدٍ مِنْ جُزْأَيِ المطلوبِ لا بدَّ وأن يُنَاسِبَ مقدِّمَةً مِنْه: أي يكونَ فيها إمَّا مبتدأً وإمَّا خبرًا، ولا يكون هو نفسَ المقدِّمَةِ[1]. قالوا: وليسَ للمَطْلُوبِ أكثرُ مِنْ جزأَيْنِ؛ فلا يَفْتَقِرُ إلى أكْثَرَ مِن مقدمتيْن.

وإنْ كانَ القياسُ استثنائِيًّا: فلا بدَّ فيه مِن مقدِّمَةٍ شرطيَّةٍ، مُتَّصِلَةٍ أو مُنْفَصِلَةٍ، تكون مناسِبَةً لكلِّ المطلوبِ أو نَقِيضِه، فلا بُدَّ مِنْ مقدَّمةٍ استثنائيةٍ، فلا حاجةَ إلى ثَالِثَةٍ[2].

144- قَالوا: لكنْ رُبَّما أُدْرِجَ في القِيَاسِ قولٌ زائِدٌ على مُقَدِّمَتَي القِيَاسِ، إمَّا غيرُ متعلِّقٍ بالقِيَاسِ، أو متعلِّقٍ بهِ. والمتعلِّقُ بالقِيَاسِ إمَّا لتَرْوِيجِ الكلَامِ وتَحْسِينِه، أو لِبَيَانِ المقدمتيْنِ أو إحْدَاهُما، ويُسَمُّون هذا القِيَاسَ المركَّبَ[1].

قالوا: وحَاصِلُه يرجِعُ إلى أَقْيِسَةٍ متعدِّدَةٍ سِيقَتْ لبيانِ مَطْلُوبٍ واحِدٍ، إلَّا أنَّ القِيَاسَ المبيِّنَ للمطْلُوبِ بالذَّاتِ مِنْها: ليْسَ إلَّا واحِدًا، والباقِي لِبَيَانِ مُقدِّمَاتِ القِيَاسِ[2].

قالوا: وربَّما حَذَفُوا بعْضَ مقدِّمَاتِ القياسِ، إمَّا تَعْوِيلًا على فَهْمِ الذِّهْنِ

---

14 (1) ابن سينا، الإشارات، 1/ 428 وما بعدها (الترجمة الإنجليزية، 133-4)؛ الغزالي، المقاصد، 68؛ الإيجي، شرح الغرة، 199-202.

(2) الإيجي، شرح الغرة، 201-2، 224 وما بعدها؛ الجرجاني، الحاشية، 140.

14 (1) حول القياس المركَّب، أو المتسلسل sorites، انظر: ابن سينا، النجاة، 86-7؛ الرازي، التحرير، 164-5؛ الغزالي، المقاصد، 96-9. انظر أيضًا: Brennan, *Handbook*, 76-9، والمقدمة، الجزء الأول، القسم (7) السابق.

(2) يسمح ابن سينا، النجاة، 86-7، بالحجج الاستقرائية والتمثيلية لتكون جزءًا من القياس المركّب، حيث تتمثّل مهمتها في إيضاح المقدمتين في القياس الاقتراني الأساسي. انظر أيضًا: البغدادي، المعتبر، 1/ 161 وما بعدها.

لها، أو لِتَرْوِيجِ المُغَلَّطَةِ حتَّى لا يُطَّلَعَ على كَذِبِها عند التَّصْرِيح بِهَا[3].

145- قالُوا: ثُمَّ إنْ كانت الأَقْيِسَةُ لبيانِ المقدِّمَاتِ قد صُرِّح فيها بنتائجِها؛ فيُسَمَّى القِيَاسُ مَفْصُولًا، وإلا فَمَوْصُولٌ[1].

ومثَّلُوا المَوْصُولَ بقَوْلِ القائِلِ[2]:

«كلُّ إنسانٍ حيوانٌ»

«وكل حيوانٍ جسمٌ»

«وكلُّ جسمٍ جوهرٌ»

= «فكل إنسانٍ جَوْهرٌ».

والمفصولَ بقولهم:

«كلُّ إنسانٍ حيوانٌ»

«وكل حيوانٍ جِسْمٌ»

«فكل إنسان جسم»

ثم يقول:

«كلُّ حيوانٍ جسمٌ»

«وكلُّ جسْمٍ جوهرٌ»

«فكلُّ إنسانٍ حيوانٌ»

= فيلزم* مِنهُما: أنَّ «كلَّ إنسانٍ جوهَرٌ»[3].

---

(3) المرجع في هذه الجملة يرجع إلى الأقيسة الاقترانية لا إلى الأقيسة المركبة. حول حذف وإضافة المقدمات في القياس، انظر: الغزالي، المعيار، 177-81.

(1) البغدادي، المعتبر، 1/ 162-4؛ الغزالي، المعيار، 180.

(2) قدَّم الغزالي مثالًا مماثلًا تقريبًا، انظر: المعيار، 180.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 164) (السطر 8): «كل حيوان جسم، وكل =

146- فيُقالُ لهم: أمَّا المطْلُوبُ الذي لا يَزيدُ على جُزأيْنِ؛ فذاك في المنْطُوقِ بِهِ. والمطلوبُ في العقْلِ إنَّما هو شيءٌ واحِدٌ لا اثْنَانِ، وهو: ثُبُوتُ النِّسْبَةِ الحُكْمِيَّةُ أو انْتِفَاؤُها، وإن شِئْتَ قلتَ: اتِّصَافُ الموصُوفِ بالصِّفَةِ نَفْيًا أو إثْبَاتًا، وإن شئتَ قلتَ: نِسْبَةُ المحْمُولِ إلى الموْضُوعِ والخَبَرِ إلى المبتدأِ نَفْيًا وإثباتًا، وأمثالُ ذلك من العِبَاراتِ الدَّالَّةِ على المعْنَى الواحِدِ المقصودِ بالقَضِيَّةِ.

فإذا كانت النَّتيجَةُ: أنَّ النبيذَ حرامٌ أو ليس بحرام، أو الإنسانَ حسَّاسٌ أو ليس بحسَّاسٍ، ونحو ذلك؛ فالمطلُوبُ ثُبوتُ التَّحْريمِ للنَّبيذِ أو انتفاؤُه، وكذلك ثُبُوتُ الحِسِّ للإنسانِ أو انتفاؤُه. والمقدِّمةُ الواحِدةُ إذا ناسَبَتْ ذلك المطلوبَ؛ حصَلَ بها المقصودُ.

وقولُنا: «النبيذُ خمْرٌ»؛ يُناسِبُ المطلوبَ. وكذلك قولُنا: «الإنسانُ حيوانٌ». فإذا كان الإنسانُ يعلمُ أنَّ «كلَّ خمرٍ حرامٌ»، ولكنْ يشكُّ في النَّبيذِ المتنازَعِ فيه، هل يسمَّى في لُغَةِ الشَّارِعِ خمْرًا؟ فَقِيلَ: «النَّبيذُ حرامٌ لأنّه قد ثبت في الصَّحِيحِ عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم أنَّه قال: «كلُّ مسكرٍ خمْرٌ»[(1)]»؛ كانت القضيَّةُ - وهي قولُنا: «قد قال النبي صلى الله عليه وسلم: إن كُلَّ مسكرٍ خمْرٌ» -؛ يفيدُ تحريمَ النبيذِ، وإن كانَ نفْسُ قولِه قد تضمَّنَ قضيَّةً أُخْرى.

= جسم جوهر، فكل إنسان حيوان، فيلزم»، «كل إنسان جسم، وكل جسم جوهر، فيلزم». انظر: الفقرة (145)، الهامش (3) السابق.

(3) النص العربي مشوَّش هاهنا، والقياس بحسب ما هو مذكور ليس بمنتج. وقراءتنا هي: «كل إنسان جسم، وكل جسم جوهر، فيلزم منهما....».

[قلت: وذلك الصواب وفق القضيتين أن تكون نتيجة الثاني: «فكل حيوان جوهر»، ولكن هذا لا ينتج نتيجة المركب المطلوبة. (عمرو)].

(1) ليس واضحًا إلى أيٍّ من الصحيحين يشير ابن تيمية. وعلى كل حال فالحديث موجود في الصحيحين. انظر: الفقرة: (52)، الهامش (3) السابق.

[قلت: قول العلماء «في الصحيح» لا يلزم منه الإفراد، بل قد يراد به أنه في أحد الصحيحين أو كليهما، فالمقصود بالصحيح هاهنا الجنس، يعني جنس كتب الصحيح، التي هي في الاصطلاح عند التخريج: الصحيحان. (عمرو)].

والاستِدْلالُ بذلك مَشروطٌ بتقدِيم مِقدِّمَاتٍ معْلومَةٍ عند المستَمِع، وهي: أنَّ ما صحَّحَهُ أهلُ العِلْم بالحدِيثِ؛ فقد وجَبَ التَّصديقُ بأنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم قالَه، وأنَّ ما حرَّمه الرسولُ صلى الله عليه وسلم فهو حرامٌ، ونحوُ ذلك.

فلو لَزِمَ أنْ نذكُرَ كلَّ ما يتوقَّفُ عليه العِلْمُ، وإنْ كان معْلُومًا؛ كانت المقدِّماتُ أكثرَ من اثنتيْن، بل قدْ تكونُ أكثرَ من عَشْرٍ.

147- وعلَى ما قَالُوه فينبَغِي لكلِّ مَنِ استدَلَّ بقوْلِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم أنْ يقولَ: «النبيُّ حرَّم ذلك/ وما حرَّمَه فهو حرامٌ = فهذَا حرامٌ». وكذلك يقولُ: «النبيُّ أوْجَبَهُ/ وما أَوْجَبَهُ النبيُّ فقد وَجَبَ= [فهذا قد وَجَبَ]». فإذَا* احتَجَّ على تحْرِيم الأُمَّهاتِ والبَنَاتِ ونحوِ ذلك؛ يحتاج أن يقول: «إنّ اللهَ حرَّم هذا في القرآن[1]/ وما حرَّمه اللهُ فهو حرامٌ». وإذا احتجَّ على وُجُوبِ الصَّلاةِ والزَّكَاةِ والحجِّ بمِثْلِ قولِ الله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[2]؛ يقولُ: «إنَّ اللهَ أوْجَبَ الحجَّ في كِتَابِه/ وما أوْجَبَهُ اللهُ فهو واجبٌ»، وأمثال ذلك ممَّا يعتَبِرُه العُقَلاءُ لُكْنَةً وعِيًّا وإيضاحًا للواضِحِ وزِيَادةَ قوْلٍ لا حاجةَ إليها.

148- وهذا التَّطْويلُ الذي لا يُفيدُ في قِيَاسِهم نَظِيرُ تطويلِهم في حُدُودِهم، كقولِهم في حَدِّ الشَّمْس: إنها «كوكَبٌ تطلُعُ• نهارًا»[1]، وأمثالِ ذلك مِن الكَلَامِ الذي لا يُفيدُ إلا تضْيِيعَ الزَّمَانِ وإِتْعابَ الأذْهَانِ وكثرةَ الهَذَيَانِ.

---

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 165) (السطر 15): «وجب، فإذا»، وفي مخطوطة ليدن (153أ/ السطر 10-11)، وطبعة بومباي، الرد على المنطقيين (173/ السطر 3-4): «وجب، فهذا قد وجب، فإذا».

[قلت: وقد أثبت هذه الزيادة التي في المخطوطة والرد على المنطقيين، وجعلتها بين معقوفتين، وبها يتمّ السياق. (عمرو)].

14 (1) انظر: القرآن الكريم، [سورة النساء: 23].

(2) القرآن الكريم، [سورة آل عمران: 97].

• [قلت: كذا في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 166)، وفي الرد على المنطقيين (173): «يطلع»، فالأول بملاحظة الشمس، والثاني بملاحظة الكوكب. (عمرو)].

14 (1) انظر: الفقرة (9)، الهامش (2)، الفقرة (135)، الهامش (1) السابقين.

ثمَّ إنَّ الذين يتَّبِعُونهم في حُدُودِهم وبَرَاهينِهم لا يزالون مُخْتلفين في تحْدِيدِ الأمُورِ المعروفَةِ بدون تَحْدِيدِهم، ويتنازَعُون في البُرْهَانِ على أُمُورٍ مُسْتَغْنِيَةٍ عنْ براهينِهم.

149- وقولُهم: «ليس للمطلوبِ أكْثَرُ مِنْ جُزْأيْنِ؛ فلا يَفْتَقِرُ إلى أكْثَرَ مِن مقدِّمَتيْن»[1].

فيُقالُ: إن أردْتُم: ليس لَهُ إلا اسْمَانِ مُفْرَدَانِ؛ فليس الأمْرُ كذلِكَ، بل قدْ يكُونُ التَّعْبيرُ عنْه بأَسْمَاءٍ متعدِّدَةٍ، مِثل مَنْ شَكَّ في النَّبيذِ، هل هُو حرامٌ بالنَّصِّ أمْ لَيْسَ حرامًا لا بنصٍّ ولا قِيَاسٍ. فإذا قَال المُجيبُ: «النبيذُ حرامٌ بالنَّصِّ»؛ كان المطلوبُ ثلَاثةَ أجْزَاءٍ. وكذلك لو سَألَ: «هل الإجْمَاعُ دليلٌ قَطْعيٌّ؟»، فقال: «الإجماعُ دليلٌ قطعيٌّ»؛ كان المطلوبُ ثلاثةَ أجْزَاءٍ. وإذا قال: «هل الإنْسَانُ جِسْمٌ حسَّاسٌ نامٍ متحرِّكٌ بالإِرَادةِ نَاطِقٌ أمْ لا؟»؛ فالمطلُوبُ هُنا سِتَّةُ أجْزَاء[2].

150- وفي الجُمْلَةُ: فالموضُوعُ والمحْمُولُ، الذي هو مُبْتدَأٌ وخَبَرٌ[1]، وهو جُمْلَةٌ خبريَّةٌ؛ قد تكونُ جملةً مركَّبَةً مِنْ لفظيْنِ، وقد تكونُ مِنْ ألفَاظٍ مُتعدِّدَةٍ إذا كان مضمونُها مقيَّدًا بقُيُودٍ كثيرةٍ، مثل قولِه تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾[2]، وقولِه تعالى: ﴿إِنَّ

---

149 (1) انظر الفقرة (143)، الهامش (1)، الفقرة (140)، الهامشين (2 -3) السابقين.

(2) في جميع الطبعات، وكذا مخطوطة ليدن: «ستة أجزاء»، على الرغم من أن المعدود خمسة فقط. وفي ضوء الجملة الثانية من الفقرة (152) فيبدو أن هذا خطأ.
[قلت: المعدود ستة: هل الإنْسَانُ (1) جِسْمٌ (2) حسَّاسٌ (3) نامٍ (4) متحرِّكٌ (5) بالإِرَادةِ (6) نَاطِقٌ أمْ لا؟». (عمرو)].

150 (1) للغة العربية زوجان من المصطلحات للكلمتين الإنجليزيتين: «subject/predicate»، الأولى: المبتدأ والخبر في النحو، والثانية: الموضوع والمحمول في المنطق. يستخدم ابن تيمية كلا الزوجيْن هاهنا. وبما أن اللغة الإنجليزية لا تتضمن مثل هذا التفريق الاصطلاحي؛ فقد استوعبتُ ترجمة المصطلحين، وجعلتها: 'subject and predicate'. انظر: ابن طلموس، مدخل، 33؛ ابن ميمون، مقالة، 42.

(2) القرآن الكريم، [سورة التوبة: 100].

ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ يَرۡجُونَ رَحۡمَتَ ٱللَّهِۚ﴾(3)، وقولِه: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنۢ بَعۡدُ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ مَعَكُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ مِنكُمۡۚ﴾(4)، وأمثالِ ذلك من القُيودِ التي يُسمِّيها النُّحاةُ الصِّفاتِ والعَطْفَ والأَحْوَالَ وظَرْفَ المكانِ وظرفَ الزَّمانِ ونحوَ ذلك.

151- وإذا كانتِ القضيَّةُ مقيَّدَةً بقُيُودٍ كثيرةٍ؛ لم تكنْ مُؤَلَّفَةً مِنْ لفظيْنِ، بلْ مِنْ ألفاظٍ مُتعددَةٍ ومعانٍ متعدِّدَة*.

وإنْ أُريدَ: أنَّ المطلوبَ ليس إلَّا معْنَيَانِ، سواءٌ عُبِّرَ عنهُمَا بلفظيْنِ أو ألفاظٍ مُتعدِّدَةٍ؛ قيلَ: وليس الأَمْرُ كذلك. بل قدْ يكونُ المطلوبُ معنًى واحِدًا، وقدْ يكونُ معنييْنِ، وقد يكونُ معانِيَ متعددةً؛ فإنَّ المطْلُوبَ بحسَبِ طلَبِ الطَّالِبِ، وهو النَّاظِر المستدلُّ، والسَّائِلُ المتعلِّمُ المُنَاظِرُ. وكلٌّ منهما قد يَطْلُبُ معْنًى واحدًا، وقد يطلُبُ معنييْنِ، وقد يطلبُ معانِيَ. والعِبَارةُ عنْ مَطْلُوبِه قد تكونُ بلَفْظٍ واحِدٍ، وقد يكونُ بلفظيْنِ، وقد تكونُ بأَكْثَرَ. فإذَا قَالَ: «النبيذُ حرَامٌ»، فقيل له: «نَعَمْ»؛ كان هذا اللفْظُ وحدَه كافِيًا في جَوَابِه، كما لو قِيلَ له: «هُو حرَامٌ».

152- فإن قَالوا: القضيَّةُ الواحِدَةُ قد تكُونُ في تقْدِيرِ قضَايَا، كما ذكَرْتُمُوه مِنَ التَّمْثيلِ بالإِنْسَانِ(1)؛ فإنَّ هذه القضيَّةَ الواحِدَةَ في تَقْدِيرِ خمْسِ قضايا، وهي خَمْسُ مطالِبَ، والتقديرُ: «هل هو جِسْمٌ أمْ لا؟»، و«هل هو حسَّاسٌ أم لا؟»، و«هل هو نَامٍ أم لا؟»، و«هل هو متحرِّكٌ أم لا؟»، و«هل هو ناطِقٌ أم لا؟». وكذلك فيما تقدَّمَ: «هل النَّبيذُ حرَامٌ أمْ لا؟»، و«إذا كانَ حرَامًا فهل تحريمُه بالنَّصِّ أو بالقياس؟».

فيُقَالُ: إذا رَضِيتُم بمِثْلِ هذا، وهو أَنْ تجْعَلُوا الواحِدَ في تَقْدِيرِ عدَدٍ؛

---

(3) القرآن الكريم، [سورة البقرة: 215].

(4) القرآن الكريم، [سورة الأنفال: 75].

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 167) (السطر 8): «ومعان متعدة»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (174/ السطر 7): «ومعان متعددة».

[قلت: الذي في جهد القريحة في الموضع المشار إليه «ومعان متعددة» (عمرو)].

15 (1) المثال المقدّم في الفقرة (149) السابقة.

فالمُفْرَدُ قد يكونُ في معْنَى قَضِيَّةٍ، فإذا قال: «النبيذُ المسكِرُ حرَامٌ»، فقالَ المُجِيبُ: «نعمْ»؛ فلفظُ: «نعَمْ» في تقْدِيرِ قولِه: «هو حرامٌ». وإنْ قَال: «ما الدليلُ عليه؟»، فقال: «تحريمُ كلِّ مُسكِرٍ»، أو «أنَّ كلَّ مُسْكرٍ حرامٌ»، و«قَوْلُ النبيِّ صلى الله عليه وسلم: كلُّ مسكِرٍ حرَامٌ[2]»، ونحوَ ذلك مِن العِبَارات التي جَعَلَ الدَّليلَ فيها اسْمًا مُفْردًا، وهو جُزْءٌ واحِدٌ، لمْ يجعَلْه قضيَّةً مؤلَّفَةً من اسميْنِ مبتدإٍ وخبرٍ؛ فإنَّ قولَه: «تحريمُ كلِّ مُسْكِرٍ» اسمٌ مُضافٌ، وقولَه: «أنَّ كلَّ مُسكرٍ حرامٌ» بالفَتْحِ مُفْرَدٌ أيضًا؛ فإنَّ «أَنَّ» وما في خَبَرِها: في تَقْدِيرِ المصْدَرِ المفْرَدِ، و«إنَّ» المكسورةَ وما في خَبَرِها: جُمْلَةٌ تامَّةٌ[3].

153- وكذلك إذا قُلْتَ: «الدليلُ عليْهِ قوْلُ النبي صلى الله عليه وسلم»، أو «الدليلُ عليه النَّصُّ، أو إجْمَاعُ الصَّحابَةِ، أو الدَّليلُ عليه الآيَةُ الفُلَانِيَّةُ، أو الحديثُ الفُلانِيُّ»، أو «الدليلُ عليه قِيَامُ المقْتَضِي للتَّحْرِيم السَّالِم عن المُعَارِضِ المُقَاوِمِ»، أو «الدليلُ عليه أنَّه مُشَارِكٌ لخَمْرِ العِنَبِ فيما يَسْتَلْزِمُ التَّحْريمَ»، وأمثالَ ذلك ممَّا• يُعَبَّرُ فيه عنِ الدَّلِيلِ باسْمٍ مُفْرَدٍ، لا بالقضيَّةِ التي هِي جُمْلَةٌ تامَّةٌ. ثُمَّ هذا الدَّليلُ الذي عُبِّرَ عنه باسْمٍ مُفرَدٍ: هُو إِذَا فُصِّلَ؛ عُبِّرَ عنْهُ بألْفَاظٍ مُتَعَدِّدَةٍ.

154- والمقصودُ أنَّ قولَكُم: «إنَّ الدليلَ الذي هو القِيَاسُ لا يكونُ إلَّا جُزْأيْنِ فقَط»؛ إنْ أردتُم لفْظَيْنِ فقطْ، وأنَّ ما زَادَ على لفظيْنِ؛ فهو أدِلَّةٌ لا دليلٌ واحِدٌ؛ لأنَّ ذلك اللفْظَ الموْصُوفَ بصِفَاتٍ تحْتَاجُ كلُّ صِفَةٍ إلى دليلٍ؛

قيلَ لكم: وكذلك يُمْكِنُ أنْ يُقالَ في اللفْظَيْنِ: هُما دَليلانِ لا دليلٌ واحِدٌ؛

---

(2) انظر: الفقرة (52)، الهامش (3) السابق.

(3) في هذه الفقرة والتي تليها يجادل ابن تيمية بأنه لا يلزم أن تكون القضيةُ مؤلَّفةً من حدّين: موضوع ومحمول. وكمثالٍ على ذلك: (الإضافة) في اللغة العربية، والتي لا تحتوي على موضوع أو محمول. تجدر الإشارة إلى أنه مع ذلك يمكن إعادة صياغة الإضافة: «تحريم كل مسكر» بسهولة، بحيث تتكون من موضوع ومحمول أو مبتدأ وخبر، (مثلًا: كل مسكر حرام) مع الحفاظ على المعنى الأصلي للقضية.

• [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 168): «فيما»، والمثبت من الرد على المنطقيين (175)، ولعل الذي في جهد القريحة سهو من الناسخ أو المحقق. (عمرو)].

فإنَّ كلَّ مُقدِّمَةٍ تحتَاجُ إلى دليلٍ، وحينئِذٍ فتَخْصِيصُ العدَدِ باثْنيْنِ دُون ما زَادَ؛ تحكُّمٌ لا مَعْنَى له. فإنَّه إذَا كانَ المقصُودُ قد يحْصُلُ بلَفْظٍ مُفرَدٍ، وقدْ لا يحصُلُ إلَّا بِلَفْظَيْنِ، وقدْ لا يحصُلُ إلَّا بثلاثَةٍ أو بأَرْبَعةٍ وأَكْثَرَ؛ فجَعْلُ الجَاعِلِ اللفظيْنِ هُمَا الأَصْلُ الواجِبُ دون ما زَادَ وما نَقَصَ، وأنَّ الزَّائِدَ إنْ كان في المطلُوبِ جُعِلَ مَطَالِبَ مُتعددةً وإنْ كانَ في الدَّليلِ تُذْكَرُ مقدمَاتٌ جُعْلَ ذلك في تَقْدِيرِ أَقْيِسَةٍ مُتعددةٍ؛ تَحَكُّمٌ مَحْضٌ، ليس هُو أَوْلَى مِنْ أن يُقالَ: بل الأَصْلُ في المطْلُوبِ أنْ يكونَ واحِدًا، ودليلُه جُزْءًا واحِدًا، فإذَا زَادَ المطلُوبُ على ذلِكَ؛ جُعِلَ مَطْلُوبَيْنِ أو ثلاثَةً أو أَرْبَعَةً بحسَبِ دلالتِه. وهذَا إذَا قِيلَ؛ فهُو أَحْسَنُ مِنْ قولِهم؛ لأنَّ اسْمَ الدليلِ مُفْرَدٌ، فيُجْعَلُ مَعْناهُ مُفردًا، والقِيَاسُ هو الدَّليلُ[1].

155- ولَفْظُ القياس يقْتَضِي التقديرَ، كما يُقالُ: قِسْتُ هذَا بِهَذا. والتَّقْدِيرُ يحصُلُ بواحِدٍ، وإذا قُدِّرَ باثنيْنِ وثلاثةٍ يكونُ تقْديريْنِ وثلاثةً لا تقديرًا واحِدًا، فتكونُ تلك التَّقْدِيراتُ أَقْيِسَةً لا قِيَاسًا واحِدًا.

فَجَعْلُهُم ما زادَ على الاثنيْن• من المقدِّمَاتِ في مَعْنَى أقيسَةٍ متعددةٍ، وما نقَصَ عن الاثنيْنِ نِصْفَ قِياسٍ لا قياسًا تامًّا••؛ اصطِلاحٌ مَحْضٌ لا يرجِعُ إلى معْنًى مَعْقُولٍ[1]. كما فرَّقُوا بين الصِّفَاتِ الذَّاتيَّةِ والعَرَضيَّةِ اللازِمَةِ للماهِيَّة والوُجُودِ بمِثْلِ هذا التحكُّمِ[2].

156- وحينَئِذٍ فيُعْلَمُ أنَّ القوْمَ لم يرجِعُوا فيما سمَّوْه حَدًّا وبُرْهانًا إلى

---

15 (1) راجع: ابن سينا، النجاة، 94.

• [قلت: في الرد على المنطقيين (176): «الاثنتين»، فهذا بملاحظة تأنيث المقدمة، والمثبت من جهد القريحة بملاحظة معنى التذكير في «ما». (عمرو)].

•• [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (169)، والرد على المنطقيين (176): «قياس تام»، والذي أثبته هو المقتضى النحوي. (عمرو)].

15 (1) انظر: الفقرة (169)، الهامش (1) الآتي. وحول الطبيعة الاصطلاحية للمنطق اليوناني، انظر: المقدمة، الجزء الأول، القسم (2) السابق.

(2) للوقوف على نقد التفريق بين الذاتي والعرضي اللازم، انظر: المقدمة، الجزء الأول، القسم (2)، والفقرات: (35-6، 38)، السابقة.

حقيقةٍ موجُودَةٍ ولا أمْرٍ معْقُولٍ، بل إلى اصْطِلَاحٍ مجرَّدٍ، كتنازُعِ النَّاسِ في العِلَّةِ، هل هي اسْمٌ لما يَسْتَلْزِمُ المعلولَ بحيْثُ لا يتخلَّفُ عنها بحالٍ فلا يَقْبَلُ النَّقِيضَ[1] والتَّخْصيصَ[2]، أو هو اسْمٌ لما يكون مُقْتَضِيًا للمَعْلولِ وقد يتخلَّفُ عنه المعلُولُ لفَوَاتِ شَرْطٍ أو وُجُودِ مانِعٍ[3]. وكاصْطِلَاحِ بعْضِ أهْلِ النَّظَرِ والجَدَلِ في تَسْمِيَةِ أحدِهم الدَّليلَ لما هو مستَلْزِمٌ للمَدْلُولِ مُطْلقًا، حتى يُدْخِلَ في ذلك عَدَمَ المعارِضِ، والآخرُ يُسمِّي الدليلَ لما كان مِنْ شأنِه أن يستلزِمَ المدلولَ وإنَّما يتخلَّفُ استلزَامُه لفَوَاتِ شرْطٍ أو وُجُودِ مَانِعٍ. وتنازُعِ أهْلِ الجدَلِ هل على المستَدِلِّ أن يتعرَّضَ في ذِكْرِ الدَّليلِ لتَبْيِينِ المُعَارِضِ جُمْلَةً أوْ تفْصِيلًا حيثُ يُمكنُ التَّفْصيلُ، أو لا يتعرَّضَ لا جُمْلةً ولا تفْصِيلاً، أو يتعرَّضَ لتَبْيِينِه جُمْلةً لا تَفْصيلًا.

157- وهذه أمُورٌ وَضْعِيَّةٌ اصطلاحيَّةٌ، بمَنْزِلَةِ الأَلْفَاظِ التي يصْطَلِحُ عليها الناسُ للتَّعْبيرِ عمَّا في أنفُسِهم، ليست حقائِقَ ثابِتَةً في أنفُسِها لأُمُورٍ معقُولَةٍ تتَّفِقُ فيها الأُمَمُ، كما يدَّعيه هؤلاءِ في مَنْطِقهم. بل هؤلاءِ الذين يجعلونَ العِلَّةَ والدليلَ يُرادُ به هذا أو هذا؛ أقْرَبُ إلى المعْقُولِ مِن جَعْلِ هؤلاءِ الدليلَ لا يكونُ إلا مِنْ مقدِّمَتَيْنِ؛ فإنَّ هذا تخصيصٌ لعَدَدٍ دُونَ عددٍ بلا مُوجِبٍ، وأولئك لَحَظُوا صفاتٍ ثابِتَةٍ في العِلَّةِ والدَّليلِ، وهو وَصْفُ التَّمَامِ أو مُجَرَّدُ الاقتِضَاءِ، فكان ما اعتَبَرهُ أولئك أَوْلَى بالحقِّ والعقْلِ ممَّا اعتبَرَه هؤلاءِ الذين لم يَرْجِعُوا إلَّا إلى مجرَّدِ التحكُّمِ.

(1) يشير النقض بالمعنى الوارد هاهنا بشكل حصري إلى نقض الدوران (انظر: الفقرة (61)، الهامش (4) السابق)، حيث يظهر أن علةً معينةً لا تنتج المعلول. التهانوي، الكشاف، 2/ 1310، والجرجاني، التعريفات، 219، تحت مادة: نقض؛ ابن عقيل، كتاب الجدل، 56 وما بعدها.

(2) يمثّل تخصيص العلة شكلًا قادحًا من النقض. حيث تكون العلة المدعاة في هذه الحالة الأخيرة [النقض] غير قادرة في نفسها على إنتاج المعلول، وأما في الحالة الأولى [تخصيص العلة] فلا تنتج العلةُ المعلولَ بسبب وجود مانع. انظر: الجرجاني، التعريفات، 46، تحت مادة: تخصيص العلة؛ التهانوي، الكشاف، 1/ 431، 2/ 1310-11، تحت مادة: تخصيص العلة,والنقض.

(3) حول المانع انظر الهامش السابق، والمصادر المستشهد بها هناك.

158- ولهذا كان العُقَلاءُ العارِفُون يَصِفُون مَنْطِقَهُم بأنَّه أمْرٌ اصطلاحِيٌّ وضعَه رجلٌ من اليُونان[1]، لا يحتاجُ إليه العُقلاءُ، ولا طَلَبُ العُقلاءِ للعِلْم مَوْقوفًا عليْه، كما ليْس مَوقُوفًا على التَّعْبير بِلُغَاتِهم، مِثْل: فِيلاسُوفِيا؛ وسُوفُسْطيقا، وأَنولوطِيقا، وأثُولُوجيا، وقاطِيغُورياس، ونحوِ ذلك من لُغَاتِهم التي يعبِّرُون بها عن مَعَانِيهم، فلا يقولُ أحَدٌ إنَّ سائِرَ العُقَلاءِ مُحْتَاجُون إلى هذه اللغَةِ، لا سيَّما من كرَّمَه اللهُ بأَشْرَفِ اللُّغَاتِ الجامِعَةِ لأكْمَلِ مَرَاتِبِ البَيَانِ، المبينَةُ لما تتصوَّرُهُ الأَذْهَانُ بأَوْجَزِ لفْظٍ وأَكْمَلِ تعْرِيفٍ.

159- وهذا ممَّا احتَجَّ به أبو سَعيدٍ السِّيرَافِيُّ في مُنَاظرَتِه المشهورة لِمَتَّى الفَيْلَسُوف[1]، لمَّا أخذ مَتَّى يمْدَحُ المنطِقَ ويزْعُمُ احْتِيَاجَ العُقَلاءِ إليْه. وردَّ عليه أبو سعيدٍ بعَدَمِ الحاجَةِ إليْه، وأنَّ الحاجَةَ إنما تدعو إلى تعلُّمِ العربيَّةِ؛ لأنَّ المعانِيَ فِطْرِيَّةٌ عقليَّةٌ لا تحتاجُ إلى اصْطِلَاحٍ خاصٍّ، بخِلَافِ اللغَةِ المتقدِّمَةِ التي يُحْتَاجُ إليها في مَعْرِفَةِ ما يجبُ معرِفَتُه مِن المعاني، فإنَّه لا بدَّ فيها من التعلُّمِ؛ ولهذا كان تعلُّمُ العَرَبِيَّةِ التي يتوقَّفُ فَهْمُ القُرْآنِ والحديثِ عليها فَرْضًا على الكِفَايَةِ بِخِلَافِ المنْطِقِ.

160- ومَنْ قال من المتأخِّرين: إنَّ تعلُّمَ المنطِقِ فرْضٌ على الكِفَايَةِ، أو إنّه مِن شُرُوطِ الاجْتِهَاد[1]؛ فإنَّه يدلُّ على جَهْلِه بالشَّرْعِ وجَهْلِه بفَائِدَةِ المنطِقِ.

---

15 (1) أي أرسطو.

15 (1) انظر نصّ المناظرة في: التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1/ 104-43 (الليلة الثامنة)، و Margoliouth, 'The Discussion between Abū Bishr Matta and Abū Sa'id al-Sirafi', 92-110 (English trans., 111 -29); Elamrani-Jamal, *Logique*, 61 ff., 149-63. ويمكن الوقوف على تحليل للمناظرة لدى: Muhsin Mahdi, 'Language and Logic in Classical Islam', 51-83. وللوقوف على ترجمة لأبي بشر متى بن يونس، انظر: القفطي، التاريخ، 323؛ Rescher, *Development*, II9-22, ومواضع متعددة، ولترجمة السيرافي، انظر: ابن النديم، الفهرست، 93.

16 (1) الإشارة هاهنا إلى بعض الفلاسفة، مثل ابن رشد، الذين قالوا إن دراسة الفلسفة والمنطق فرض إلهي. وفي الواقع، وفقًا لابن رشد: فإن دراسة «كتب القدماء» وفن التفكير العقلي هو واجب شرعي مطالَب به المسلمون. انظر كتابه: فصل المقال، 6، 11، 30 =

وفَسَادُ هذا القوْلِ معْلُومٌ بالاضْطِرَارِ[2] مِنْ دِينِ الإسلام؛ فإنَّ أفْضَلَ هذه الأُمَّةِ مِنَ الصَّحَابَةِ والتَّابِعِين لهُمْ بإِحْسَانٍ وأئمَّةِ المسلمين عَرَفُوا ما يجِبُ عليهِم ويُكْمِلُ عِلْمَهُم وإيمانَهم قبلَ أنْ يُعرفَ المنطقُ اليوناني. فكيفَ يُقال: إنَّه لا يُوثَقُ بالعِلْمِ إنْ لمْ يُوزَنْ بِه[3]، أو يُقالُ إنَّ فِطَرَ بني آدَمَ في الغالِبِ لمْ تَسْتَقِمْ إلَّا بِه[4]؟

161- فإنْ قالوا: نحْنُ لا نقولُ إنَّ النَّاسَ يحْتَاجُونَ إلى اصْطِلاحِ المنطقِيِّين بلْ إلى المعاني التي تُوزَنُ بها العُلُومُ.

قِيل: لا ريْبَ أنَّ المجهولَ لا يُعْرَفُ إلا بالمعلومَاتِ، والنَّاسُ يحْتَاجون إلى أنْ يَزِنُوا مَا جَهِلُوه بما عَلِمُوه، وهذَا من المَوَازِينِ التي أنزلها اللهُ حيْثُ قالَ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ﴾[1]، وقَال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْمِيزَانَ﴾[2]. وهَذَا موجُودٌ عند أُمَّتِنَا وغيرِ أُمَّتِنا، ممَّنْ لمْ يَسْمَعْ قطُّ بمنطقِ اليونان. فعُلِمَ أنَّ الأُمَمَ غيرُ مُحْتَاجَةٍ إلى المعاني المنطقيَّة اِلتي عبَّرُوا عنها بِلِسَانِهِم؛ وهُو كَلَامُهم في المعْقُولاتِ الثَّانية.

= (الترجمة الإنجليزية، 44-5، 48، 63). يقترب هذا الموقف تمامًا من الموقف المشهور للغزالي، عندما أعلن عدم ثقته في المعرفة الدينية وعِلم العلماء الذين لم يدرسوا المنطق. الغزالي، المستصفى، 1/ 10؛ وراجع: المؤلف نفسه، القسطاس، 15 وما بعدها. انظر أيضًا: ابن حزم، التقريب، 231-2؛ وGoldziher, 'Attitude of Orthodox Islam', 186، حيث جادل المفسِّر المرسي (ربما توفي 655هـ/ 1257) أن القرآن يتضمن إشاراتٍ منطقية، ورياضية، وطبية، وفي علم النجوم، وغير ذلك.

(2) أي مثل المعرفة البدهية وغير النظرية. حول العلم الضروري، انظر: الفقرة (137)، الهامش (3) السابق.

(3) هذه إشارة واضحة إلى عبارة الغزالي الشهيرة، في الصفحات الافتتاحية لكتابه المستصفى. انظر الهامش (1) لهذه الفقرة.

(4) يبدو أن هذا ردٌّ على عباراتٍ مثل تلك التي أطلقها الفارابي، تحصيل السعادة، 4 (الترجمة الإنجليزية، 14)؛ وابن سينا، النجاة، 43، 99، وبشكل أقل مباشرة على البغدادي، المعتبر، 1/ 7، وانظر أيضًا: السهروردي، حكمة الإشراق، 18.

(1) القرآن الكريم، [سورة الشورى: 17].

(2) القرآن الكريم، [سورة الحديد: 25].

فإنَّ مَوْضُوعَ المنْطِقِ هو المَعْقُولَاتُ [الثَّانِيَةُ] مِنْ حَيْثُ* يُتَوَصَّلُ بِهَا إلى عِلْمِ مَا لَمْ يعْلَمْ، فإنَّه يَنْظُرُ في أَحْوَال المَعْقُولَاتِ الثَّانِيَةِ - وهي النِّسَبُ الثَّانِيَةُ** - للمَاهِيَّاتِ، مِنْ حيْثُ هِي مُطْلَقَةٌ عَرَضَ لهَا أَنْ• كانَتْ مُوصِلَةً إلى تَحْصِيلِ ما لَيْسَ بحَاصِلٍ أو مُعِينَةً في ذلك، لا علَى وَجْهٍ جزئِيٍّ، بل على قَانُونٍ كلِّيٍّ(3).

ويدَّعون أنَّ صاحِبَ المنطِقِ ينْظُرُ في جِنْسِ الدليلِ، كما أنَّ صاحِبَ أُصُولِ

---

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 172) (السطر 15): «هو المعقولات من حيث»، وفي مخطوطة ليدن (154ب/ السطر 8)، وطبعة بومباي، الرد على المنطقيين (179/ السطر 20): «هو المعقولات الثانية من حيث».

[قلت: وقد أثبتُّ الزيادة من مخطوطة ليدن والرد على المنطقيين بين معقوفتين. (عمرو)].

** في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 172) (السطر 16): «النسب الثانية»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (179/ السطر 21): «النسب الثابتة».

[قلت: الذي في الرد على المنطقيين في الموضع المشار إليه: «النسب الثانية»، وربما في نقطها بعض اضطراب، لكن الواضح لنا منها هو ذلك. وقد أثبتنا فوق «الثانية» على كل حال، وهو الأصح، لأنه أليق بكون موضوع المنطق المعقولات الثانية - من حيث يتوصل بها إلى المجهول -، على القول المشهور في المسألة. وقراءة «الثابتة» إن صحّت في الرد على المنطقيين ليست بخطأ خالص، إذ ما بعدها يوجِّه ذلك الثبوت إلى ما يؤول إلى معنى المعقول الثاني، ولكن يكون المثبت فوق أرجح، وهذا مرجوح. (عمرو).

• [قلت: كذا في الرد على المنطقيين، 179، وفي جهد القريحة، مجموع الفتاوى، 9/ 172: «إن» بالكسر، والمثبت بفتح الهمزة فوق من الرد على المنطقيين هو الصواب، وبه تستقيم العبارة، بجعل «أن» مصدرية، فيكون معنى الكلام: «من حيث هي مطلقةٌ عَرَضَ لها كونُها موصلةً إلى تحصيل ما ليس بحاصل». وانظر إلى الهامش الآتي لمترجمنا، وتعليقي عليه، إذ به يزول الإشكال. (عمرو)].

(3) يُقرأ النص العربي هاهنا على النحو الآتي: «وهي النسب الثانية للماهيات من حيث هي مطلقة عرض لها **إن** كانت موصلة». وهي الكلمات نفسها في الرد على المنطقيين، 179، ما عدا «النسب الثابتة» بدلًا من «النسب الثانية»، وهو ما كان متوقَّعًا في نشرة النشار (جهد القريحة، 277)، والذي وجَد أيضًا أن النصَّ غيرَ مفهوم، ومن ثَمَّ أعطى البديل المعقول: «الثابتة للماهيات من حيث هي موصلة».

[قلت: انظر إلى تعليقنا السابق، فبه ينحل الإشكال، وهو مؤدٍّ للمعنى نفسه الذي اقترحه النشّار. وأيضًا قد قرأ مترجمنا: «عَرَض» على أنها «عُرِض» بالبناء للمجهول، وليس ثمة داع لذلك، بل هي على جادَّةِ المبنيّ للمعلوم. (عمرو)].

الفقْهِ ينْظُرُ في الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ ومَرْتَبَتِه، فيُمَيِّزُ ما هو دليلٌ شرْعِيٌّ وما ليْسَ بِدَلِيلٍ شرْعِيٍّ، وينْظُرُ في مَراتِبِ الأدلَّةِ حتَّى يقدِّمَ الراجِحَ على المرْجُوحِ عند التَّعارُضِ. وهم يَزْعُمونَ أنَّ صاحِبَ المنطقِ ينْظُرُ في الدَّليلِ المطْلَقِ الذي هو أعمُّ مِن الشَّرعيِّ، ويميِّزُ بين ما هو دليلٌ وما ليس بدليلٍ. ويدَّعُون أنَّ نِسْبَةَ مَنْطِقِهم إلى المعَانِي: كنِسْبَةِ العَرُوضِ إلى الشِّعْرِ، وَمَوَازِينِ الأَمْوَالِ إلى الأمْوَالِ، وموازينِ الأَوْقَاتِ إلى الأَوْقَاتِ، وكنِسْبَةِ الذِّرَاعِ إلى المَذْرُوعاتِ[4]. وهذا هُو الذي قال جُمْهُورُ عُلَماءِ المسلمين وغيرِهم مِنَ العُقَلاءِ إنَّه باطِلٌ؛ فإنَّ مَنْطِقَهم لا يميِّزُ بين الدليلِ وغيْرِ الدليل، لا في صُورَةِ الدَّليلِ ولا في مادَّتِهِ، ولا يُحْتَاجُ أن تُوزَنَ به المعاني، بلْ ولا يَصِحُّ وَزْنُ المعانِي به، بل هذه الدَّعْوَى مِنْ أَكْذَبِ الدَّعَاوَى.

162- والكَلَامُ معهُم إنَّما هو في المعَانِي التي وَضَعُوها في المنْطِقِ وزَعَمُوا أنَّ التصوُّرَاتِ المطْلُوبَةَ لا تُنَالُ إلا بهَا، والتَّصْدِيقَاتِ المطْلُوبَةِ لا تُنَالُ إلا بها.

فَذَكَرُوا لمنطِقِهم أَرْبَعَ دَعَاوَى: دَعْوَيَانِ• سَالِبَتَانِ، ودَعْوَيَانِ وجبتان. ادَّعوا أنَّه لا تُنَالُ التصوُّراتُ بغيرِ ما ذَكَرُوه فِيهِ مِنَ الطَّرِيقِ، وأنَّ التَّصديقاتِ لا تُنَالُ بغيْرِ ما ذكَرُوه فيه مِنَ الطَّرِيقِ، وهاتَانِ الدَّعْوَيانِ مِنْ أَظْهَرِ الدَّعَاوَى كَذِبًا. وادَّعَوْا أنَّ ما ذَكَرُوه مِنَ الطَّرِيقِ يحصُلُ به تصوُّرُ الحقائِقِ التي لم تكنْ مُتَصَوَّرَةً، وهذا أيْضًا باطِلٌ. وقد تقدَّمَ التنبيهُ على هذه الدَّعَاوَى الثَّلَاثَةِ[1]. وسيأتِي الكلامُ على دَعْوَاهُمُ الرابِعَةِ التي هِيَ أَمْثَلُ مِنْ غَيْرِها[2]، وهي دَعْوَاهُم أنَّ بُرْهَانَهُم يُفِيدُ العِلْمَ التَّصْدِيقيَّ.

---

(4) انظر عبارةً مشابهة لدى الفارابي، التوطئة، 55-6؛ ابن طلموس، المدخل، 16؛ الرازي، التحرير، 5-6.

• [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 173)، والرد على المنطقيين (180): «دعوتان» في المواضع الثلاثة في هذه الفقرة، والقياس الصرفي أن تكون «دعويان» لأنها مثنى «دعوى»، المؤنثة بالألف المقصورة وقد جاءت رابعةً، فتنقلب ياءً في المثنى والجمع مطلقًا. (عمرو)].

(1) انظر الفقرات: (6) وما بعدها، و(17) وما بعدها، و(41) وما بعدها، السابقة.

(2) انظر الفقرات (230) وما بعدها الآتية.

163- وإنْ قَالوا: إنَّ العِلْمَ التَّصْدِيقيَّ أو التَّصَوُّرِيَّ أيضًا لا يُنَالُ بدونِه؛ فهُم ادَّعَوْا أنَّ طُرُقَ العِلْمِ على عُقَلاءِ بني آدمَ مَسْدُودَةٌ إلَّا مِنَ الطَّرِيقَتَيْنِ اللتَيْنِ ذَكَرُوهُما مِنَ الحَدِّ ومَا ذَكَرُوه مِنَ القِيَاسِ.

وادَّعَوْا أنَّ ما ذكَرُوه مِنَ الطريقَتَيْنِ تُوصِلَانِ إلى العُلُومِ التي يِنَالُها بنو آدمَ بِعُقُولِهِم، بمَعْنَى أنَّ ما يُوصِلُ لا بدَّ أنْ يكونَ على الطريقِ الذي ذكَرُوه، لا علَى غيْرِه، فمَا ذَكَرُوه آلَةٌ قانُونِيَّةٌ، بِها تُوزَنُ الطُّرُقُ العِلْمِيَّةُ، ويُمَيَّزُ بها بيْنَ الطَّرِيقِ الصَّحِيحَةِ والفَاسِدَةِ. فمُرَاعَاةُ هذا القَانُونِ تَعْصِمُ الذِّهْنَ أنْ يَزِلَّ في الفِكْرِ الذِي يُنَالُ به تصوُّرٌ أو تَصْدِيقٌ[1].

164- هذا مُلَخَّصُ ما قَالُوه. وكلُّ هذِه الدَّعَاوَى كذِبٌ في النَّفْيِ والإِثْبَاتِ: فلَا مَا نَفَوْه مِن طُرُقِ غيْرِهِم كُلُّها باطِلٌ، ولَا مَا أَثْبَتُوه مِنْ طُرُقِهِم كلُّها حَقٌّ على الوَجْهِ الذي ادَّعَوْا فِيه، وإنْ كانَ في طُرُقِهِم ما هو حقٌّ، كما أنَّ في طُرُقِ غيرِهم ما هُو باطِلٌ.

فما مِنْ أحَدٍ مِنْهُم ولا مِنْ غيرِهم يُصَنِّفُ كلامًا إلَّا ولا بدَّ أنْ يتضمَّنَ مَا هُو حَقٌّ. فمَعَ اليَهُودِ والنَّصَارَى مِنَ الحقِّ بالنِّسْبَةِ إلى مجْمُوعِ ما معَهُم؛ أَكْثَرُ ممَّا مَعَ هؤلاءِ مِنَ الحقِّ، بل ومَعَ المشْرِكِينَ عُبَّادِ الأَصْنَامِ مِنَ العَرَبِ ونحوِهم مِنَ الحقِّ؛ أَكْثَرُ ممَّا مع هؤلاءِ بالنِّسْبَةِ إلى ما معَهم في مجْمُوعِ فَلْسَفَتِهِمُ النَّظَرِيَّةِ والعَمَلِيَّةِ للأَخْلَاقِ والمنَازِلِ والمدَائِنِ.

165- ولهذَا كانَ اليونانُ مُشْرِكِينَ كُفَّارًا يعْبُدُونَ الكَوَاكِبَ والأَصْنَامَ شرًّا مِنَ اليَهُودِ والنَّصَارَى بعْدَ النَّسْخِ والتَّبْدِيلِ بِكَثِيرٍ، ولولا أنَّ اللهَ مَنَّ عليْهِم بدُخُولِ دِينِ المسيحِ إليْهِم، فحَصَلَ لهُمْ مِنَ الهُدَى والتَّوْحِيدِ ما اسْتَفَادُوه مِنْ دِينِ المسيحِ مَا دَامُوا مُتَمَسِّكِينَ بشَرِيعَتِه قَبْلَ النَّسْخِ والتَّبْدِيلِ؛ لكَانُوا مِنْ جِنْسِ أَمْثَالِهم مِنَ

---

(1) ابن سينا، الإشارات، 1/167 (الترجمة الإنجليزية، 47)؛ الفارابي، التوطئة، 55؛ البغدادي، المعتبر، 1/7؛ الغزالي، المقاصد، 36؛ ابن طلموس، المدخل، 16؛ الجرجاني، التعريفات، 208، تحت مادة: منطق.

المشْرِكِين: ثُمَّ لمَّا غُيِّرَتْ مِلَّةُ المسيحِ صَارُوا فِي دِينٍ مُرَكَّبٍ مِنْ حَنِيفيَّةٍ وشِرْكٍ، بَعْضُه حَقٌّ وبَعْضُهُ باطِلٌ، وهو خَيْرٌ مِنَ الدِّينِ الذي كان عليْهِ أَسْلَافُهم.

166- وكلامُنَا هُنَا فِي بَيَانِ ضلَالِ هؤلاءِ المتفَلْسِفَةِ، الذين يَبْنُون[1] ضَلَالَهم بِضَلَالِ غيرِهم، فيتعلَّقُونَ بالكَذِبِ في المنْقُولَاتِ، وبالجَهْلِ في المعْقُولَات، كقَوْلِهم: إنَّ أرسطو وَزِيرُ ذِي القَرْنَيْنِ المذكُورِ في القُرْآن[2]؛ لأنَّهم سَمِعُوا أنَّه كانَ وَزِيرَ الإِسْكَنْدَرِ، وذُو القَرْنَيْنِ يُقَالُ له الإِسْكَنْدَرُ[3]. وهَذَا مِنْ جَهْلِهِم؛ فإنَّ الإِسْكَنْدَرَ الذي وَزرَ له أرسطو هو ابن فِيلِبْس المَقْدُوني، الذي يُؤَرَّخُ لَهُ تاريخُ الرُّومِ المعْرُوفِ عنْدَ اليهودِ والنَّصَارى، وهو إِنَّما ذَهَبَ إلى أَرْضِ القُدْسِ لم يصِلْ إلى السُّدِّ[4] عِنْدَ مَنْ يعْرِفُ أخبَارَه، وكانَ مُشْرِكًا يعْبُدُ الأَصْنَامَ، وكذلك أرسطو وقومُه كانوا مُشْرِكِينَ يَعْبُدُونَ الأَصْنَامَ، وذُو القَرْنَيْنِ كان مُوَحِّدًا مُؤْمِنًا باللهِ، وكان مُتقدِّمًا على هَذا، ومَنْ يُسَمِّيه الإِسْكَنْدَرَ يقُولُ: هو الإِسْكَنْدَرُ بنُ دَارَا[5].

167- ولهذا كانَ هؤلاءِ المتفلسِفَةُ إنَّما رَاجُوا عَلى أَبْعَدِ النَّاسِ عَنِ العَقْلِ والدِّين، كالقَرَامِطَةِ والبَاطِنِيَّةِ، الذين رَكِبُوا مَذْهبَهم مِنْ فَلْسَفَةِ اليُونانِ ودِينِ

---

(1) في نشرة الرباط: «الذين يبنون»، ولكن في مخطوطة ليدن، ورقة (155أ) (سطر 9): «الذين ينتهون مع»، والمعنى بصفة عامة، أن الفلاسفة ينتهي بهم الأمر بتبنّي ضلالات مذاهب الآخرين. كلا القراءتين على كل حال تؤدي المعنى.

(2) انظر: القرآن الكريم، [سورة الكهف: 83، 86، 94]، حيث يُصوَّر ذو القرنين بشكل إيجابي على أنه يمثِّل قوات الله.

(3) حول علاقة أرسطو بالإسكندر الأكبر، انظر: Russell, *History*, 173-4. وانظر أيضًا: Langer, *Encyclopedia of World History*, 64-7.

(4) راجع: مفصل الاعتقاد، 160-1. ويقال إن السُّدّ يقع بالقرب من الريّ. وحول المحادثة المزعومة بين سكّان السد والإسكندر الأكبر، انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، 3/ 197 وما بعدها. وفي نقض المنطق، 132، أنه رُوي أن الإسكندر بن فيليب قد وصل إلى «أرض الفرس» ولم يصل إلى «بلاد الترك». والأهم من ذلك السُّدّ في جهد القريحة أصبحت السَّد في نقض المنطق، وهذا السد لم يرو أن الإسكندر بن فيليب هو مَن بناه.

(5) انظر عمومًا: المقدسي، البدء والتاريخ، 3/ 152 وما بعدها؛ ابن النديم، الفهرست، 333.

المجوسِ، وأَظْهَرُوا الرَّفْضَ[1]، وكَجُهَّالِ المتصوِّفَةِ وأَهْلِ الكَلَامِ، وإنما يَنْفُقُون في دَوْلَةٍ جَاهِلِيَّةٍ بَعِيدَةٍ عن العِلْمِ والإيمانِ، إمَّا كُفَّارًا وإمَّا مُنافِقِين، كمَا نَفَقَ مَنْ نَفَقَ مِنْهم على المنَافِقِينِ المَلَاحِدَةِ، ثمَّ نفَقَ على المشْرِكِينَ التُّرْكِ، وكذلك إنَّما يَنْفُقُونَ دائمًا على أعْدَاءِ اللهِ ورسُولِه مِنَ الكُفَّارِ والمنافِقِينَ.

168- وكلامُنَا الآنَ فِيمَا احْتَجُّوا بِه على أنَّه لا بُدَّ في الدَّليلِ مِنْ مقدِّمَتَيْنِ لا أكْثَرَ ولا أقلَّ، وقد عُلِمَ ضَعْفُه. ثُمَّ إنَّهم لمَّا علِمُوا أنَّ الدَّليلَ قد يَحْتَاجُ إلى مُقدِّمَاتٍ، وقد تكْفِي فيه مقدِّمَةٌ واحِدةٌ؛ قالُوا: إنَّه ربَّما أُدْرِجَ في القِيَاسِ قوْلٌ زَائِدٌ: أي مُقدِّمَةٌ ثَالِثَةٌ زائِدَةٌ على مقدمتيْنِ، لغَرَضٍ فاسِدٍ أو صحيحٍ، كبَيَانِ المقدِّمَتَيْنِ، ويُسمُّونَه المركَّبَ، قالوا: ومَضْمُونُه أَقْيِسَةٌ متعددةٌ سِيقَتْ لبَيَانِ أكْثَرَ مِنْ مطلُوبٍ واحِدٍ، إلَّا أنَّ المطلُوبَ مِنها بالذَّاتِ ليسَ إلَّا واحِدًا. قالُوا: وربَّما حُذِفتْ إحْدَى المقدِّمَاتِ، إمَّا للعِلْمِ بِهَا، أو لغَرَضٍ فاسِدٍ. وقسَّمُوا المركَّبَ إلى مَفْصُولٍ ومَوْصُولٍ[1].

169- فيُقالُ: هذَا اعْتِرَافٌ منكم بأنَّ مِنَ المطَالِبِ مَا يَحْتَاجُ إلى مُقدِّماتٍ، وما يَكْفِي فيه مُقدِّمَةٌ واحِدَةٌ، ثُمَّ قُلتُم إنَّ ذلك الذي يَحتاجُ إلى مقدِّماتٍ هُو في مَعْنَى أَقْيِسَةٍ مُتعدِّدَةٍ[1].

فيُقَالُ لكم: إذَا ادَّعيْتُم أنَّ الذي لا بدَّ منْهُ إنَّما هو قِيَاسٌ واحِدٌ مُشتَمِلٌ على مقدِّمتيْنِ، وأنَّ ما زَادَ على ذلك هُو في مَعْنَى أَقْيِسَةٍ، كلُّ قياسٍ لِبَيَانِ مُقدِّمَةٍ مِنَ المقدِّمَاتِ؛ فَقُولُوا: إنَّ الذي لا بدَّ منه هو مقدِّمَةٌ واحِدَةٌ، وإنَّ مَا زادَ على تلك المقدِّمَةِ مِنَ المقدِّمَاتِ فإنَّما هُو لِبَيَانِ تلكَ المقدِّمَةِ. وهذَا أقْرَبُ إلى المعْقُولِ.

---

16 (1) الرافضة، أتباع «دين الرفض»، هم الشيعة الذين رفضوا إمامة أبي بكر وعمر. للمزيد حول هذا اللقب، انظر: ابن المرتضى، المنية، 93 وما بعدها؛ *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s.v. 'Rafiḍites' (by J. H. Kramers).

16 (1) حول جميع هذه الحجج، انظر: الفقرتين: (144- 5) وهوامشهما.

16 (1) الرازي، التحرير، 164-5. وانظر أيضًا الغزالي، المقاصد، 98 (سطر 5-6)، حيث يشير بقوة إلى أن القياس المركب، الذي يتضمن أكثر من مقدمتين؛ يمثِّل أكثرَ من قياس واحد.

فإنَّه إذَا لَمْ يُعْلَمْ ثُبُوتُ الصِّفَةِ للمَوْصُوفِ - وهو ثُبُوتُ الحُكْمِ للمَحْكُومِ عليْهِ، وهُو ثُبُوتُ الخَبَرِ للمُبْتَدأِ، أو المحْمُولِ للمَوْضُوع[2] -، إلَّا بوَسَطٍ بينَهُما - هو الدَّليلُ -؛ فالذِي لا بُدَّ منه هو مقدِّمةٌ واحدِةٌ، وما زَادَ على ذلك فقَدْ يُحْتَاجُ إليْه، وقدْ لا يُحْتاجُ إليْه.

170- وأمَّا دَعْوَى الحاجَةِ إلى القِيَاسِ، الذي هو المقدِّمَتانِ؛ للاحْتِيَاجِ إلى ذلكَ في بعْضِ المطَالِبِ؛ فهو كدَعْوَى الاحْتِيَاجِ في بعْضِها إلى ثلاثِ مقدِّماتٍ وأربعٍ وخمْسٍ للاحتِيَاجِ إلى ذلك في بعْضِ المطالِبِ، وليْسَ تَقْدِيرُ عَدَدٍ بأَوْلَى مِنْ عدَدٍ.

171- وما يَذْكُرونَه مِنْ حَذْفِ إحْدَى المقدِّمَتَيْنِ لوُضُوحِها أو لِتَغْليطٍ•[1]؛ يوجَدُ مِثْلُه في حَذْفِ الثَّالِثَةِ والرَّابِعَةِ.

ومَنِ احتَجَّ على مسأَلَةٍ بمقدِّمَةٍ لا تَكْفِي وحدَها لبَيَانِ المطْلوبِ، أو مُقدِّمَتَيْنِ أو ثلَاثَةٍ لا تكْفِي؛ طُولِبَ بالتَّمَامِ الذي تحصُلُ به كِفَايَةٌ.

وإذا ذُكِرَتِ المقدِّماتُ؛ مُنِعَ مِنْها ما يَقْبَلُ المَنْعَ، وعُورِضَ منها ما يقبَلُ المعارَضَةَ، حتَّى يتِمَّ الاستِدْلالُ.

فمَنْ طُلِبَ مِنْه الدَّليلُ على تَحْرِيمِ شرَابٍ خَاصٍّ، قَالَ: «هذَا حرَامٌ»، فَقِيلَ لَهُ: «لِمَ؟»، قال: «لأنَّه نَبِيذٌ مُسْكِرٌ»؛ فهذِه المقدِّمَةُ كَافِيَةٌ إنْ كانَ المستَمِعُ يعْلَمُ أنَّ كلَّ مُسْكِرٍ حرَامٌ إذَا سَلَّمَ لَهُ تِلْكَ المقدِّمَةَ. وإنْ مَنعَهُ إيَّاها، وقَال: «لا نُسَلِّمُ أنَّ هذا مُسْكِرٌ»؛ احتَاجَ إلى بَيَانِها بخَبَرِ مَنْ يُوثَقُ بخَبَرِهِ أوْ بالتَّجْرِبَةِ في نَظِيرِها، وهَذَا قِيَاسُ تَمْثِيلٍ، وهُو مُفِيدٌ لليَقِينِ؛ فإنَّ الشَّرَابَ الكثِيرَ إذَا جُرِّبَ بعضُه وعُلِمَ

---

(2) يستخدم ابن تيمية مصطلحين عربين: المبتدأ/ الخبر، والموضوع/ المحمول. كلا المصطلحين يدمجان هاهنا في كلمتي: *subject/predicate*. انظر الفقرة (150)، الهامش (1) السابق.

• [**قلت**: كذا في مجموع الفتاوى، 9/ 177، وفي الرد على المنطقيين، 188: «للتغليط»، وكلاهما محتمل. (عمرو)].

(1) الغزالي، المعيار، 177-81.

أنّه مُسْكرٌ؛ عُلِمَ أنَّ البَاقِيَ مِنْهُ مُسْكرٌ؛ لأنَّ حُكْمَ بَعْضِهِ مِثْلُ بَعْضِهِ. وكذلك سَائِرُ القَضَايا التَّجْرِيبيَّةُ، كالعِلْمِ بأنَّ الخُبْزَ يُشْبِعُ، والماءَ يَرْوِي، وأمثالِ ذلك، إنَّما مَبْنَاهَا على قِيَاسِ التَّمْثِيلِ. بل وكذلِكَ سائِرُ الحِسِّيَّاتِ التي عُلِمَ أنَّها كليَّةٌ إنَّما هُوَ بِوَاسِطَةِ قِياسِ التَّمْثِيلِ.

172- وإنْ كانَ ممَّنْ يُنَازِعُه في أنَّ النَّبيذَ المسكِرَ حَرَامٌ؛ احْتَاجَ إلى مقدِّمَتَيْنِ: إلى إِثْبَاتِ أنَّ هذا مُسْكِرٌ، وإلى أنَّ كُلَّ مُسْكِرٍ حرَامٌ. فيُثْبِتُ الثَّانِيَةَ بأدِلَّةٍ متعددةٍ، كقَوْلِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم: «كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ»، و«كلُّ شُرُابٍ أسْكَرَ فهُو حرامٌ»، وبأنَّه «سُئِلَ عَنْ شَرَابٍ يُصْنَعُ مِنَ العَسَلِ، يُقَالُ لَهُ البِتْعُ، وشرابٍ يصنَعُ مِنَ الذُّرَةِ، يُقَالُ له المِزْرُ، وكانَ قَدْ أُوتِيَ جَوَامِعَ الكَلِمِ، فقَالَ: كلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ»، وهذهِ الأحَادِيثُ في الصَّحِيحِ[2]، وهِيَ وأَضْعَافُها مَعْرُوفَةٌ عنِ النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم تدلُّ على أنَّه حرَّمَ كلَّ شَرَابٍ أَسْكَرَ.

فإنْ قَالَ: «أنَا أعْلَمُ أنَّه خَمْرٌ، لكنْ لا أُسَلِّمُ أنَّ الخَمْرَ حَرَامٌ، أوْ لا أُسَلِّمُ أنّه حرَامٌ مُطْلَقًا»؛ أَثْبَتَ هَذِهِ المقدِّمَةَ الثَّالِثَةَ، وهَلُمَّ جرًّا.

173- وما يُبَيِّنُ لكَ أنَّ المقدِّمَةَ الواحِدَةَ قد تَكْفِي في حُصُولِ المطْلُوبِ أنَّ الدَّليلَ هو ما يَسْتَلْزِمُ الحُكْمَ المدْلُولَ عليْهِ كما تقدَّم بيانُه، ولمَّا كانَ الحدُّ الأوَّلُ مُسْتَلْزِمًا للأَوْسَطِ، والأَوْسَطُ للثَّالِثِ؛ ثبَتَ أنَّ الأوَّلَ مُسْتَلْزِمٌ للثَّالِثِ؛ فإنَّ مَلْزُومَ الملزُوم مَلْزُومٌ، ولَازِمُ اللَّازِمِ لازِمٌ؛ فإنَّ الحُكْمَ لازِمٌ مِنْ لَوَازِمِ الدَّليلِ، لكنْ لمْ يُعْرَفْ لُزُومُه إيَّاه إلّا بوَسَطٍ بينَهُما، فالوَسَطُ ما يُقْرَنُ بِقَوْلِك: «لأنَّه»، وهذا ممَّا ذكَرَهُ المنطقيُّون[1]. وابنُ سينا وغيرُه ذكَرُوا الصِّفَاتِ اللازِمَةَ للمَوْصُوفِ، وأنَّ منها ما يكونُ بَيِّنَ اللزُومِ، وردُّوا بذلك على مَنْ فَرَّقَ مِنْ أَصْحابِهم بين الذَّاتِيِّ واللازِمِ للمَاهِيَّةِ بأنَّ اللازِمَ ما افْتَقَرَ إلى وَسَطٍ بِخِلَافِ الذَّاتِيِّ، فقَالُوا لَهُ: كثيرٌ

17 (1) انظر: الفقرة (146)، الهامش (1) السابق.

17 (1) ابن سينا، الإشارات، 1/ 120 (الترجمة الإنجليزية، 56).

مِنَ الصِّفَاتِ اللَّازِمَةِ لا تَفْتَقِرُ إلى وَسَطٍ، وهي البَيِّنَةُ اللزُومِ[2]. والوَسَطُ[3] عنْدَ هؤلاءِ هو الدَّليلُ[4].

174- وأمَّا ما ظنَّه بعضُ النَّاسِ أنَّ الوَسَطَ هو ما يكونُ مُتَوَسِّطًا في نفْسِ الأَمْرِ بيْنَ اللازِمِ القَرِيبِ واللازِمِ البعيدِ؛ فهذَا خَطَأٌ. ومَعَ هذا يَسْتَبِينُ حُصُولُ المرادِ على التَّقْدِيريْنِ[1].

فنقولُ: إذَا كانَتِ اللَّوَازِمُ مِنْها مَا لُزُومُه للمَلْزُوم بَيِّنٌ بِنَفْسِه لا يَحْتَاجُ إلى دَلِيلٍ يتوسَّطُ بينهما؛ فهذَا نَفْسُ تصوُّرِه وتَصوُّرِ الملْزُومِ يَكْفِي في العِلْمِ بِثُبُوتِه لَه.

وإنْ كان بَيْنَهُما وَسَطٌ؛ فذَلِكَ الوَسَطُ إنْ كانَ لُزُومُه للمَلْزُومِ الأَوَّلِ ولُزُومُ الثَّانِي له بَيِّنًا؛ لَمْ يَفْتَقِرْ إلى وَسَطٍ ثَانٍ. وإن كانَ أَحَدُ المَلْزُومَيْنِ غَيْرَ بَيِّنٍ بنَفْسِه؛ احتَاجَ إلى وَسَطٍ. وإنْ لمْ يَكُنْ واحِدٌ مِنْهما بَيِّنًا؛ احتاجَ إلى وَسَطَيْنِ. وهذا الوَسَطُ هو حَدٌّ يَكْفِي فيه مُقدِّمَةٌ واحِدَةٌ.

---

(2) أي أن هذه الصفات لازمة للماهية بشكل واضح.

(3) الطوسي، شرح الإشارات، 1/ 299 وما بعدها.

(4) انظر: الآمدي، المبين، 74، والفقرة (42)، الهامش (2) السابق.

(1) معنى الجملتين السابقتين، ومن ثَمَّ الفقرة بأكملها؛ ليس واضحًا لي تمامًا. وقد قدَّمت ترجمةً حرفيَّةً لها.

[قلت: المعنى بيِّن، ومراده أن الوسط لا يلزم بالضرورة أن يكون شيئًا مذكورًا متوسطًا بين حدين (الأكبر والأصغر) في مقدمتين، بل قد يكون ذهنيًا لا يحتاج إليه في المعلومات بالبديهة أو الحاصلة قبلًا. وعلى الاحتمال الثاني وهو فرض كونه حدًّا متوسطًا بالفعل: فلا يلزم أن يكون واحدًا، بل قد يكون غير بيِّن فيحتاج إلى وسط ثانٍ، وقد يحتاج إلى وسطيْن، وإنما يكون واحدًا إذا كان اللزوم بين الوسط والحدين الآخرين بينًا للسامع.

فهاذان هما التقديران المقصودان في كلامه: عدم لزوم الحد الأوسط، ولزوم الحد الأوسط ولكن عدم لزوم أن يكون واحدًا. وهذا الاستدلال على فرض التقديرين يبيّن به الشيخُ الاشتباهَ في فهم كلمة الوسط والتوسط بسبب مناسبتها اللغوية (أي كونها شيئًا بين شيئيْن)، واشتراط المناطقة أن يوجد الحد الأوسط دائمًا في القياس وأن يتكوّن القياس من مقدمتين لا أكثر، فيبين الشيخ أنه قد لا يُحتاج إلى وسطٍ أصلًا، فتكون المقدمةُ الواحدةُ كافية للاستدلال، وقد يُحتاج إلى أكثر من وسط، فتزيد المقدمات أكثر من اثنتين. ومثاله عن الخمر شارح لذلك بتفصيل. (عمرو)].

فإذَا طلبَ الدَّليلَ على تَحْرِيمِ النَّبِيذِ المسْكِرِ، فَقِيلَ له: «لأنَّه قد صحَّ عنِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم أنَّه قال: «كلُّ مسكرٍ خمْرٌ» أو «كلُّ مُسْكرٍ حرَامٌ»»؛ فهذَا الأَوْسَطُ - وهو قَوْلُ النبيِّ صلى الله عليه وسلم - لا يَفْتَقِرُ عند المؤمِنِ لُزُومُ تَحْرِيمِ المسْكِرِ لَهُ إلى وَسَطٍ، ولا يَفْتَقِرُ لُزُومُ تحْرِيمِ النبيذِ المتنَازَعِ فيه لتَحْرِيمِ المسْكِرِ إلى وَسَطٍ؛ فإنَّ كُلَّ أحَدٍ يَعْلَمُ أنَّه إذا حَرَّمَ كلَّ مُسكرٍ؛ حرَّم النبيذَ المسكِرَ المتنازَعَ فيه. وكلُّ مؤمِنٍ يَعْلَمُ أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم إذا حرَّم شيئًا حَرُمَ.

ولوْ قَالَ: «الدليلُ على تَحْرِيمه أنَّه مُسْكِرٌ»؛ فالمخَاطَبُ إنْ كان يَعْرِفُ أنَّ ذلك مُسْكِرٌ، والمسكِرُ محرَّمٌ؛ سلَّمَ له التَّحْرِيمَ، ولكنَّه غَافِلٌ عن كَوْنِه مُسْكِرًا، أو جَاهِلٌ بكَوْنِه مُسْكرًا. وكذلك إذَا قَالَ: «لأنَّه خَمْرٌ»، فإنْ أَقَرَّ أنَّه خمْرٌ؛ ثبتَ التَّحْرِيمُ، وإذا أقَرَّ بَعْدَ إنْكَارِهِ؛ فقد يَكُونُ جَاهِلًا فَعَلِمَ أو غَافِلًا فذَكَرَ، فليس كلُّ مَنْ عَلِمَ شيئًا؛ كانَ ذاكِرًا له.

175- ولهَذا تنازَعَ هؤلاءِ المنطقيُّونَ في العِلْم بالمقدِّمَتَيْنِ: هل هو كافٍ في العِلْمِ بالنَّتِيجَةِ أمْ لا بدَّ مِنَ التفطُّنِ لأَمْرٍ ثالثٍ[1]؟ وهذا الثَّاني هو قوْلُ ابنِ سينا وغيرِه. قالُوا: لأنَّ الإنسانَ قد يكونُ عالِمًا بأنّ البَغْلَةَ لا تَلِدُ ثُمَّ يَغْفُلُ عن ذلك، ويرَى بغْلَةً مُنْتفِخَةَ البَطْنِ، فيقولُ: «أهَذِهِ حامِلٌ أمْ لا؟»، فيُقال له: «أمَا تعلمُ أنَّها بغْلَةٌ؟»، فيقول: «بلَى»، ويُقالُ له: «أمَا تعلمُ أنَّ البغلةَ لا تَلِدُ؟»، فيقول: «بلَى». قَال: فحينَئِذٍ يتفطَّنُ لكونِها لا تَلِدُ[2].

176- ونَازَعَه الرازيُّ وغيرُه، وقالوا: هذا ضَعيفٌ؛ لأنَّ انْدِرَاجَ إحْدَى المقدِّمتيْنِ تحتَ الأُخْرَى:

إنْ كان مُغايِرًا للمقدِّمتيْنِ؛ كان ذلكَ مُقدِّمَةً أُخْرى لا بُدَّ فيها مِن الإِنْتَاجِ، ويكون الكلامُ في كَيْفيَّةِ التِئَامِها مع الأُولَيَيْنِ كالكَلَامِ في كيفيَّةِ التِئَامِ الأُوليَيْنِ، ويُفْضِي ذلك إلى اعْتِبَارِ ما لا نِهايةَ له مِنَ المقدِّماتِ.

---

(1) حرفيًا: (أمر ثالث).

(2) يبدو أن هذه الفقرة بأكملها مأخوذة من: الرازي، المحصَّل، 30.

وإنْ لمْ يكُنْ ذلك مَعْلُومًا مُغَايِرًا للمقدِّمتيْنِ؛ استحَالَ أنْ يكونَ شَرْطًا في الإِنْتَاجِ؛ لأنَّ الشرْطَ مُغَايِرٌ للمَشْرُوطِ، وهُنَا لا مُغَايرةَ، فلا يكونُ شَرْطًا.

وأمَّا حديثُ البَغْلَةِ: فذلك إنَّما يُمْكِنُ إذا كان الحَاضِرُ في الذِّهْنِ إحْدَى المقدمتينِ فقطْ، إمَّا الصُّغْرَى وإمَّا الكُبْرَى، أمَّا عند اجتماعِهِما في الذِّهْنِ؛ فلا نُسَلِّمُ أنّه يمكِنُ الشَّكُّ أصْلًا في النَّتِيجَةِ[1].

177- قلتُ: وحقيقةُ الأَمْرِ أنَّ هذا النِّزَاعَ لَزِمَهُم• في ظنِّهِم الحاجَةَ إلى مقدِّمتيْنِ، لا في الإِنْتَاجِ؛ لأنَّ الشَّرْطَ مُغايِرٌ للمَشْرُوطِ. وليْسَ* الأمْرُ كذلك، بل المُحْتَاجُ إليْه ما بِهِ يُعْلَمُ المطْلُوبُ، سواءٌ كان مقدمةً أو ثنتيْن•• أو ثَلاثًا. والمغْفُولُ عنْه ليْسَ بمعلومٍ حَالَ الغَفْلَةِ، فإذا تذكَّرَ صَارَ مَعْلومًا بالفِعْلِ. وهُنَا الدليلُ هُو العِلْمُ بأنَّ البَغْلَةَ لا تَلِدُ، وهذه المقدمةُ كانَ ذاهِلًا عنها، فلمْ يكنْ عالمًا بها العِلْمَ الذي تحصُلُ به الدّلالةُ؛ فإنَّ المغفولَ عنه لا يدلُّ حينما يكونُ مَغفولًا عنْه، بل إنَّما يدلُّ حالَ كوْنِه مَذْكُورًا؛ إذْ هو بذلِكَ يكونُ مَعْلومًا عِلْمًا حاضِرًا.

178- والربُّ تعَالى مُنَزَّهٌ عن الغَفْلَةِ والنِّسْيَانِ؛ لأنَّ ذلك يُنَاقِضُ حقيقةَ العِلْمِ، كما أنَّه منزَّهٌ عن السِّنَةِ والنَّوْمِ؛ لأنَّ ذلك يُنَاقِضُ كمَالَ الحيَاةِ والقَيُّومِيَّةِ، فإنَّ النَّوْمَ أَخُو الموْتِ[1]، ولهذا كانَ أَهْلُ الجَنَّةِ لا يَنَامُونَ كمَا لا يَمُوتونَ، ويُلْهَمُونَ التَّسْبيحَ كَمَا يُلْهَمُ أحدُنا النَّفَسَ.

---

17 (1) هذا المقطع عبارة عن اقتباس حرفيّ تقريبًا من الرازي، المحصل، 30.

• [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 181): «ألزمهم» بين معقوفتين في النص، وفي الرد على المنطقيين (192): «لزمهم»، وهو ما أثبته، وهو الصحيح. (عمرو)].

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 181) (السطر 8): «مقدمتين، لا في الإنتاج؛ لأن الشرط مغاير للمشروط، وليس»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (191/ السطر 23، 192/ السطر 1): «مقدمتين فقط، وليس».

•• [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 181): «اثنين»، والمثبت من الرد على المنطقيين (192). (عمرو)].

17 (1) راجع: القرآن الكريم، [سورة البقرة: 255].

179- والمقصودُ هُنَا: أنَّ وجْهَ الدليلِ العِلْمُ بلزُومِ المدْلُولِ لَهُ، سواءٌ سُمِّيَ اسْتِحْضَارًا أو تفطُّنًا أو غيرَ ذلك. فمَتَى اسْتَحْضَر في ذِهْنِه لُزُومَ المدلولِ لَه؛ عَلِمَ أنَّه دالٌّ عليْه.

وهذا اللُّزُومُ إنْ كانَ بَيِّنًا لَه، وإلا فَقَدْ يَحْتَاجُ في بَيَانِه إلى مقدِّمَةٍ أو اثنتيْن أو ثلاثٍ أو أكثرَ.

والأَوْسَاطُ تتنوَّعُ بتنوُّعِ النَّاسِ. فليْسَ ما كان وسَطًا مُسْتَلْزِمًا للحُكْمِ في حقِّ هذا؛ هُو الذي يجِبُ أنْ يكونَ وَسطًا في حقِّ الآخَرِ، بلْ قدْ يحصُلُ له وَسَطٌ آخَرُ. فالوسَطُ هو الدليلُ، وهو الواسِطَةُ في العِلْمِ بينَ اللازِمِ والملزُومِ، وهما المحْكُومُ والمحكُومُ عليْهِ، فإنَّ الحُكْمَ لازِمٌ للمَحْكُومِ عليْه ما دَام حُكْمًا لَهُ، والأَوَاسِطُ - التي هي الأَدِلَّةُ - ممَّا يتنوَّعُ ويتعدَّدُ بحسَبِ ما يَفْتَحُهُ اللهُ للنَّاسِ مِنَ الهِدَايَةِ، كمَا إذا كان الوسَطُ خَبَرًا صادِقًا، فقدْ يكونُ الخَبَرُ لِهَذَا غيرَ الخَبَرِ لهذَا. وإذا رُئِيَ الهِلَالُ وثَبت عنْدَ دَارِ السُّلْطَانِ، وتفرَّقَ النَّاسُ فأَشَاعُوا ذلك في البَلَدِ؛ فكلُّ قوْمٍ يحصُلُ لهم العِلْمُ بخَبَرٍ مِنْ غيْرِ المُخْبِرِينَ الذين أَخْبَرُوا غيرَهم. والقُرْآنُ والسُّنَّةِ الذي بلَّغَه النَّاسَ عَنِ الرسولِ بَلَّغَ كُلَّ قوْمٍ بوَسَائِطَ غَيْرِ وسائِطِ غيرِهم، لا سيِّمَا في القَرْنِ الثاني والثالث. فهؤلاءِ لهم مُقْرِئُون ومُعَلِّمُونَ ولهؤلاءِ مُقْرِئُون ومُعَلِّمُونَ، وهؤلاءِ كلُّهم وسَائِطُ، وَهُمُ الأَوْسَاطُ بينَهم وبينَ مَعْرِفَةِ ما قَالَهُ الرَّسُولُ وفعَلَهُ، وهم الذين دلُّوهُم على ذلك بأَخْبَارِهِم وتَعْلِيمِهم. وكذلك المعْلومَاتُ التي تُنَالُ بالعَقْلِ أو الحِسِّ، إذا نَبَّهَ عليها مُنَبِّهٌ أو أَرْشَدَ إليها مُرْشِدٌ.

180- وأمَّا مَنْ جعَل الوسَطَ في اللوازِمِ هُوَ الوَسَطُ في نَفْسِ ثُبُوتِها للمَوْصُوفِ؛ فهذَا باطِلٌ مِنْ وُجُوهٍ كمَا قد بُسِطَ في موضِعِه(1). وبتقْدِيرِ صِحَّتِهِ؛ فالوسَطُ الذِّهْنِيُّ أعَمُّ مِنَ الخَارِجِي، كمَا أنَّ الدليلَ أعمُّ مِنَ العِلَّةِ؛ فكلُّ عِلَّةٍ يُمْكِنُ الاستدلالُ بها على المعْلُولِ، وليْسَ كلُّ دليلٍ يَكونُ علَّةً في نَفْسِ الأَمْرِ.

وكذلك ما كَانَ مُتَوَسِّطًا في نَفْسِ الأَمْرِ أَمْكَنَ جَعْلُه متوسِّطًا في الذِّهْنِ

---

(1) انظر: الفقرة (174) السابقة.

فيكونُ دليلًا، ولا يَنْعَكِسُ؛ لأنَّ الدليلَ هو ما كان مُسْتَلْزِمًا للمَدْلُولِ. فالعِلَّةُ المستَلْزِمَةُ للمَعْلُولِ يُمْكنُ الاستدلالُ بِهَا، والوسَطُ الذي يَلْزَمُ الملزُومَ ويَلْزَمُه اللازِمُ البَعِيدُ هو مُسْتَلْزِمٌ لذلك اللازِمِ، فيُمْكِنُ الاستدلالُ بِه.

181- فتَبَيَّنَ أنّه على كلِّ تقْدِيرٍ يُمْكِنُ الاستِدْلالُ على المطْلُوبِ بمقدِّمَةٍ واحِدَةٍ إذا لم يُحْتَجْ إلى غيرِها، وقد لا يُمْكِنُ إلَّا بمقدِّمَاتٍ، فيُحْتَاجُ إلى مَعْرِفَتِهِنَّ، فإنَّ تخصيصَ الحَاجَةِ بمقدِّمتيْنِ دُونَ ما زَادَ وما نَقُصَ؛ تحكُّمٌ محضٌ.

ولهذَا لا تَجِدُ في سائِرِ طَوَائِفِ العُقَلاءِ ومُصَنِّفِي العُلُومِ مَنْ يلتَزِمُ في استدْلَالِه البَيَانَ بمقدِّمتيْنِ لا أَكْثَرَ ولا أقَلَّ، ويجْتَهِدُ في ردِّ الزيادَةِ إلى اثنتيْنِ، وفي تَكْمِيلِ النَّقْصِ بجَعْلِهِ مقدمتيْن، إلَّا أَهْلَ مَنْطِقِ اليُونانِ ومَنْ سلَكَ سبيلَهم، دُونَ مَنْ كانَ باقِيًا على فِطْرَتِه السَّلِيمَةِ، أو سلَكَ مَسْلَكَ غيرِهم كالمُهَاجِرِينَ والأَنْصَارِ والتَّابِعِينَ لهم بإِحْسَانٍ، وسَائِرِ أئِمَّةِ المسْلِمِينَ وعُلَمائِهم ونُظَّارِهِم وسَائِرِ طَوَائِفِ المِلَلِ. وكذلك أَهْلُ النَّحْوِ والطِّبِّ والهَنْدَسَةِ لا يَدْخُلُ في هذا البَابِ إلا مَنِ اتَّبَعَ في ذلك هؤلاءِ المنطقيِّينَ، كمَا قَلَّدُوهم في الحُدُودِ المركَّبَةِ مِنَ الجِنْسِ والفَصْلِ. ومَا اسْتَفَادُوا بمَا تلَقَّوْه عنْهُم عِلْمًا إلَّا علمًا* يَسْتَغْنِي عَنْ باطِلِ كَلَامِهم، أو ما يَضُرُّ ولا يَنْفَعُ لِمَا فيه من الجَهْلِ أو التَّطْوِيلِ الكَثِيرِ.

182- ولهذا لمَّا كان الاستِدْلَالُ تَارةً يَقِفُ على مقدِّمَةٍ، وتارةً على مقدمتيْنِ، وتارةً على مقدماتٍ؛ كانت طَرِيقَةُ نُظَّارِ المسْلِمينَ أنْ يَذْكُرُوا مِنَ الأدِلَّةِ على المقدِّمَاتِ ما يحتَاجُونَ إليْه، ولا يَلْتَزِمُونَ في كلِّ استِدْلالٍ أن يذكُرُوا مقدِّمتَيْنِ، كما يفعلُه من يَسْلُكُ سبيلَ المنطقيِّينَ. بل كتُبُ نُظَّارِ المسلمينَ وخِطابُهم** وسُلُوكُهم في نَظَرِهِم لأَنْفُسِهم ومُنَاظَرَتُهم لِغَيْرِهم تَعْليمًا وإِرْشَادًا

---

* [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 183): «عمًّا»، والمثبت من الرد على المنطقيين (194)، وهو الأليق بالكلام. (عمرو)].

** [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 184): «خطبائهم»، والمثبت من الرد على المنطقيين (194)، وهو الأليق بالكلام، فإن مراد الشيخ التقسيم لتصرفات النظّار: الكتب والخطاب والسلوك النظري ومناظرة الغير وتدريسه. (عمرو)].

ومُجَادَلَةً؛ على ما ذَكَرْتُ. وكذلك سائِرُ أصْنَافِ العُقَلاءِ مِنْ أَهْلِ المِلَلِ وغيرِهم إلَّا مَنْ سَلَكَ طريقَ هؤلاءِ.

183- ومَا زَالَ نُظَّارُ المسلمين يَعِيبُونَ طريقَ أهْلِ المنْطِقِ[1]، ويبيِّنُونَ ما فيها من العِيِّ واللُّكْنَةِ وقُصُورِ العَقْلِ وعَجْزِ النُّطْقِ، ويبيِّنُونَ أنها إلى إفْسَادِ المنْطِقِ العَقْلِيِّ واللِّسَانِيِّ أَقرَبُ منها إلى تَقْويم ذلك، ولا يَرْضَوْن أنْ يَسْلُكُوهَا في نَظَرِهم ومُنَاظَرَتِهم، لَا مَعَ مَنْ يُوَالُونه ولَا معَ مَنْ يُعَادُونَه.

184- وإنَّما كَثُرَ استِعْمَالُها مِنْ زَمَنِ أبِي حامِدٍ [الغزالي]. فإنَّه أدْخَلَ مُقدِّمَةً مِنَ المنْطِقِ اليونانِيِّ في أوَّلِ كِتَابِه «المُسْتَصْفَى»، وزعَم أنّه لا يَثِقُ بعِلْمِه إلَّا مَنْ عَرَفَ هذا المنْطِقَ[1]، وصنَّفَ فيهِ «مِعْيَار العِلْم»[2]، و«مَحَكّ النَّظَرِ»[3]، وصنَّفَ كتابًا سمَّاه «القِسْطَاس المستَقِيم»، ذكَرَ فيه خَمْسَ مَوَازينَ[4]: الثَّلَاثَ الحَمْلِيَّاتِ، والشَّرْطِيَّ المتَّصِلَ والشَّرْطِيَّ المنْفَصِلَ، وغيَّرَ عِبَاراتِها إلى أَمْثِلَةٍ أخذَها مِنْ كلامِ المسلمين، وذكَرَ أنّه خَاطَبَ بذلك بَعْضَ أهْلِ التَّعْليم[5]، وصنَّفَ [كِتَابًا في مَقَاصِدِهم] وكتابًا فِي تَهَافُتِهِم* وبَيَّنَ كُفْرَهم بسَبَبِ مسْأَلَةِ قِدَمِ العَالَم وإنْكَارِ العِلْمِ بالجُزْئِيَّاتِ وإنْكَارِ المعَادِ[6]. وبيَّنَ في آخِرِ كُتُبِه أنَّ طريقَهم فاسِدَةٌ، لا تُوصِلُ إلى يَقينٍ، وذمَّها أكْثَرَ ممَّا ذمَّ طريقةَ المتكلِّمينَ. وكانَ أوَّلًا يذْكُرُ في كُتُبِه كثيرًا مِنْ

---

(1) انظر: المقدمة، الجزء (2)، السابقة.

(1) انظر: المستصفى، 1/ 10.

(2) معيار العلم. انظر: قائمة المراجع الآتية.

(3) انظر: قائمة المراجع الآتية.

(4) انظر: القسطاس، 8 وما بعدها، 15 وما بعدها، 28 وما بعدها، 33 وما بعدها، 37 وما بعدها، 41 وما بعدها.

(5) حول التعليمية، انظر: الشهرستاني، الملل، 174 وما بعدها.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 185) (السطر 2): «كتابًا في تهافتهم»، وفي مخطوطة ليدن (157أ/ السطر 10): «كتابًا في مقاصدهم وكتابًا في تهافتهم».
[قلت: وقد أثبتُّ الزيادة من المخطوطة، وهي إشارة من الشيخ إلى كتابيِ الغزالي: «مقاصد الفلاسفة»، و«تهافت الفلاسفة». (عمرو)].

(6) هذا ما فعله في كتابه المشهور: تهافت الفلاسفة. انظر: قائمة المراجع الآتية.

كلامِهم: إمَّا بِعِبَارَتِهم، وإمَّا بعبارَةٍ أُخْرَى، ثُمَّ في آخِرِ أَمْرِه بَالَغَ في ذَمِّهِم، وبيَّنَ أن طريقَهم مُتَضَمِّنَةٌ مِنَ الجهْلِ والكُفْرِ ما يُوجِبُ ذَمَّها وفسادَها أَعْظَمَ مِن طريقِ المتكلِّمينَ، ومَاتَ وهُو مُشْتَغِلٌ بالبُخَارِيِّ ومُسْلِمٍ. والمنْطِقُ الذي كان يقولُ فيه ما يقولُ؛ ما حصَّلَ له مقْصُودَه، ولا أَزَالَ عنْه ما كان فيه من الشَّكِّ والحَيْرَةِ، ولم يُغْنِ عنه المنطِقُ شَيْئًا.

185- ولكنْ بسبَبِ ما وَقَعَ مِنْهُ في أَثْنَاءِ عُمرِه وغَيْرِ ذلك؛ صارَ كثيرٌ من النُّظَّارِ يُدْخِلُونَ المنطِقَ اليُونانيَّ في عُلُومِهم، حتَّى صَارَ مَنْ يسْلُكُ طريقَ هؤلاءِ من المتأخِّرينَ يظُنُّ أنّه لا طريقَ إلا هذَا، وأنَّ• ما ادَّعَوْهُ مِنَ الحدِّ والبُرْهَانِ هو أَمْرٌ صحيحٌ مُسلَّمٌ عند العُقَلاءِ، ولا يعلَمُ أنَّه ما زالَ العُقَلاءُ والفُضَلاءُ مِن المسلمين وغيرِهم يَعِيبونَ ذلك ويَطْعَنُونَ فِيه. وقد صنَّفَ نُظَّارُ المسلمين في ذلك مُصَنَّفَاتٍ متعددةٍ. وجُمْهُورُ المسلمين يَعِيبُونَه عَيْبًا مُجْمَلًا لِمَا يروْنَه مِنْ آثَارِهِ ولَوَازِمِه الدَّالَّةِ على ما في أهْلِه ممَّا يُنَاقِضُ العِلْمَ والإيمانَ، ويُفْضِي بهم الحَالُ إلى أنْوَاعٍ مِن الجَهْلِ والكُفْرِ والضَّلالِ.

186- والمقصودُ هُنَا: أنَّ ما يدَّعُونَه مِنْ تَوَقُّفِ كلِّ مَطْلُوبٍ على مقدِّمَتَيْنِ لا أَكْثَرَ؛ ليس كذلك.

وهم يُسَمُّونَ القِيَاسَ الذي حُذِفَتْ إحْدَى مُقَدِّمَتَيْهِ قِيَاسَ الضَّمِيرِ[1]، ويقولُون: إنَّها قد تُحْذَفُ إمَّا للعِلْمِ بَهَا وإمَّا غَلَطًا أوْ تَغْليطًا[2].

فيُقَال: إذَا كانتْ مَعْلومةً؛ كانتْ كغيرِها مِنَ المقدِّمَاتِ المعْلُومَةِ، وحينئِذٍ فليْسَ إضْمَارُ مقدمةٍ بأَوْلَى مِنْ إضْمَارِ ثِنْتَيْنِ وثلاثٍ وأربعٍ. فإنْ جَازَ أنْ يُدَّعى••

• [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 185): «إن» بكسر الهمزة، والمثبت من الرد على المنطقيين (198)، وهو الصحيح. (عمرو)].

(1) انظر: الآمدي، 74؛ وراجع:
Ibn Rushd, *Three Short Commentaries*, 170 (English trans., 63-4)Á

(2) ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، 1/ 358-9؛ Black, *Logic*, 157 ff.

•• [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 186): «يدعِي»، بالبناء للمعلوم في الموضعين، والمثبت من الرد على المنطقيين (199)، وهو الأولى. (عمرو)].

في الدَّليلِ الذي لا يَحْتَاجُ إلَّا إلى مقدِّمَةٍ أنَّ الأُخْرَى مضمَرَةٌ• مَحْذُوفةٌ؛ جَازَ أن يُدَّعَى فيما يَحْتاجُ إلى ثِنْتَيْنِ أنَّ الثالِثَةَ مَحْذُوفَةٌ، وكذلك فيما يحتاجُ إلى ثلاثٍ، وليس لذلك حَدٌّ.

وَمَنْ تدَّبَرْ هذا؛ وَجَدَ الأمْرَ كذلك. ولهذا لا يُوجَدُ في كَلَامِ البُلَغَاءِ أَهْلِ البَيَانِ الذين يُقِيمونَ البَرَاهِينَ والحُجَجَ اليقينيَّةَ بأَبْيَنِ العِبَارات مِنِ اسْتِعمالِ المقدِّمَتَيْنِ في كلَامِهم ما يُوجَدُ في كلام أهْلِ المنطِقِ، بل مَنْ سلَكَ طريقَهم كَانَ مِنَ المُضَيِّقِينَ في طَريقِ العِلْمِ عُقُولًا وأَلْسِنَةً. ومعَانِيهم مِنْ جِنْسِ أَلْفَاظِهِم، تَجِدُ فيها من الرِّكَّةِ والعِيِّ ما لا يَرْضَاهُ عاقِلٌ.

187- وكانَ يَعْقُوبُ بْنُ إِسْحَاقَ الكِنْدِيُّ[1]، فَيْلسوفُ الإِسْلَامِ في وَقْتِه - أَعْنِي الفَيْلَسوفَ الذي في الإِسْلَامِ؛ وإلَّا فليسَ الفلاسِفَةُ مِنَ المسلِمِين، كمَا قَالوا لِبَعْضِ أَعْيَانِ القُضَاةِ الذين كانوا في زمانِنا: «ابنُ سينا مِنْ فلاسِفَةِ الإِسْلَامِ؟» فقال: «ليسَ للإِسْلَامِ فلاسِفَةٌ» - كان يَعْقُوبُ يَقولُ في أَثْنَاءِ كَلامِه: «العدَمُ•• فَقْدُ وُجُودِ كذا»، وأَنْواعَ هذهِ الإِضَافَاتِ.

ومَنْ وُجِدَ في بَعْضِ كَلامِهِ فَصَاحَةٌ أو بَلَاغةٌ، كما يُوجَدُ في بعْضِ كلامِ ابنِ سينا وغيرِه؛ فلِمَا اسْتَفَادَهُ مِن المسلمين مِنْ عُقُولِهم وأَلْسِنَتِهم، وإلَّا فلوْ مَشَى على طريقَةِ سَلَفِه وأَعْرَضَ عمَّا تعلَّمَه من المسلمين؛ لكانَ عقْلُهُ ولسانُه يُشْبِهُ عقولَهم وألسِنَتَهم.

188- وهم أَكْثَرَ مَا يَنْفُقُون على مَنْ لمْ يفهمْ ما يقُولُونَه، ويعظِّمُهم بالجَهْلِ

• [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 186): «تضمر»، والمثبت من الرد على المنطقيين (199)، وهو الأولى. (عمرو)].

(1) للوقوف على سيرة أبي يوسف يعقوب الكندي (ت: 252هـ/ 866م)، انظر: القفطي، التاريخ، 366-78؛ ابن النديم، الفهرست، 357-56. وللوقوف على عرض عام لفلسفته، انظر: Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 82- 11 2.

•• [قلت: كذا في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 186)، وفي الرد على المنطقيين (199): «لعدم». (عمرو)].

والوَهْمِ، أو يفهَمُ بعضَ ما يقولونَه أوْ أكثرَه أو كلَّه معَ عَدَمِ تصوُّرِه في تلك الحال لحقيقَةِ ما جَاءَ به الرسولُ صلى الله عليه وسلم وما يُعْرَفُ بالعُقُولِ السَّلِيمَةِ وما قالَهُ سائِرُ العُقَلاءِ مُنَاقِضًا لما قالُوهُ. وهو إنَّما وَصَلَ إلى مُنْتَهَى أمْرِهِم بَعْدَ كُلْفَةٍ ومشَقَّةٍ، واقتَرَنَ بها حُسْنُ ظنٍّ، فتورَّطَ مِنْ ضلالِهِم فيما لا يَعْلَمُه إلَّا اللهُ.

ثُمَّ إنْ تدَارَكَهُ اللهُ بعد ذلك، كما أصَابَ كثيرًا مِنَ الفُضَلاءِ الذين أَحْسَنُوا بهم الظنَّ ابتداءً ثُمَّ انكشَفَ لهم مِنْ ضلالِهم مَا أوْجَبَ رُجُوعَهم عنْهُم وتبرُّأَهم منهم، بل وَرَدَّهُم عليْهِم؛ وإلَّا بَقِيَ مِنَ الضُّلَّال•.

وضَلالُهم في الإلَهِيَّاتِ ظَاهِرٌ لأَكْثَرِ النَّاسِ، ولهذا كفَّرَهم فيها نُظَّارُ المسلمين قَاطِبَةً.

189- وإنَّما المنطِقُ الْتَبَسَ الأمْرُ فيه على طائِفَةٍ لم يتصوَّرُوا حقَائِقَه ولَوَازِمَه، ولمْ يعرفوا مَا قال سائِرُ العُقَلاءِ في تناقُضِهم فيهِ، واتَّفَقَ أنَّ فيه أمُورًا ظاهِرَةً مِثْلَ الشَّكْلِ الأوَّلِ، ولا يعْرِفُونَ أنَّ ما فيه من الحقِّ لا يُحْتَاجُ إليهِمْ فيهِ، بل طوَّلُوا فيه الطريق، وسلَكُوا الوَعْرَ والضِّيقَ، ولم يهْتَدُوا فيه إلى ما يُفيدُ التَّحْقيقَ.

وليس المقصودُ في هذا المقامِ بيانَ ما أَخْطَئوا في إِثْبَاتِه، بلْ ما أخْطَئُوا في نَفْيِه، حيثُ زعمُوا أنَّ العِلْمَ النظريَّ لا يحصُلُ إلا ببُرْهَانِهم، وهو مِنَ القِيَاسِ(1).

190- وجعلوا أَصْنَافَ الحُجَجِ ثلاثةً: القِيَاسَ والاستِقْرَاءَ والتَّمْثِيلَ.

وزَعَمُوا أنَّ التَّمْثيلَ لا يُفيدُ اليقينَ، وإنَّما يُفيدُه•• القياسُ الذي تكونُ مادَّتُه

• [قلت: كذا في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 187) بحرف «من» وجعْل «الضُّلال» جمعًا، وفي الرد على المنطقيين (200): «في الضَّلال». (عمرو)].

(1) انظر: الفقرة (41) السابقة، والنقد الذي يليها.

•• [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 187): «يفيد»، والمثبت من الرد على المنطقيين (200). (عمرو)].

مِنَ القضَايَا التي ذكروها[1].

وقد بيَّنَّا في غيرِ هذا الموضِعِ: أنَّ قياسَ التَّمْثيلِ وقِيَاسَ الشُّمُولِ مُتَلازِمَانِ، وأنَّ ما حصَلَ بأحدِهِما مِنْ• عِلْمٍ أو ظنٍّ؛ حصَلَ بالآخَرِ مِثْلُهُ إذا كانت المادَّةُ واحِدَةً[2]. والاعتِبَارُ بمادَّةِ العِلْمِ لا بِصُورَةِ القضيَّةِ. بل إذا كانت المادَّةُ يقينيَّةً، سواءٌ كانت صورَتُها في صورَةِ قِياسِ التَّمْثِيلِ أو صورة قياسِ الشُّمُولِ؛ فهي واحِدَةٌ، وسواءٌ كانت صورةَ القياسِ اقْتِرَانِيًّا أو استِثْنَائِيًّا، بعبارَتِهم، أو بأيِّ عبارَةٍ شِئْتَ، لا سيَّما في العباراتِ التي هي خيْرٌ مِنْ عباراتِهم وأَبْيَنُ في العَقْلِ وأَوْجَزُ في اللفْظِ والمعْنَى واحِدٌ.

191- وخُذْ•• هذا في أَظْهَرِ الأَمْثِلَةِ، إذا قُلْتَ: «هذا إِنْسَانٌ، وكلُّ إنْسَانٍ مخْلُوقٌ أو حيوانٌ أو حسَّاسٌ أو متحرِّكٌ بالإِرَادَةِ أو ناطِقٌ»، أو ما شِئْتَ مِنْ لوازِمِ الإِنْسَانِ.

فإن شئتَ صوَّرْتَ الدليلَ على هذه الصورةِ.

وإنْ شِئْتَ قُلْتَ: «هو إنسانٌ؛ فهو مخلوقٌ أو حسَّاسٌ أو حيوانٌ أو متحركٌ، كغيرِه من النَّاس؛ لاشْتِرَاكِهِما في الإِنْسَانيَّةِ المستَلْزِمَةِ لهذه الصِّفَاتِ».

وإن شئتَ قُلتَ: «هذا إنسانٌ، والإنسانيَّةُ مُستلزِمَةٌ لهذه الأَحْكَامِ؛ فهي لازِمَةٌ له».

وإن شئتَ قلتَ: «إنْ كانَ إنسانًا؛ فهو متَّصِفٌ بهذه الصِّفَاتِ اللازِمَةِ للإنسانِ».

---

(1) ابن سينا، الإشارات، 1/ 415، 419 (الترجمة الإنجليزية، 129-30). الغزالي، المقاصد، 66، 90؛ الرازي، شرح الغرة، 81-2.

• [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 188): «عن»، والمثبت من الرد على المنطقيين (200). (عمرو)].

(2) انظر: الفقرات (216-29)، (292) وما بعدها.

•• [قلت: في الرد على المنطقيين (201): «حد»، وقال في الهامش: «هكذا في أصلنا، وفي (س)، ولعله: (خذ)». (عمرو)].

وإن شئتَ قلتَ: «إمَّا أن يتَّصِفَ بهذه الصِّفَاتِ وإمَّا ألَّا يتَّصِفَ، والثَّاني باطِلٌ؛ فتعيَّنَ الأوَّلُ؛ لأنَّ هذه لازِمَةٌ للإنسانِ لا يُتَصَوَّرُ وجودُه بدونِها»[1].

192- وأمَّا الاسْتِقْرَاءُ فإنَّما يكون يقينيًّا؛ إذا كان استقراءً تامًّا. وحينئِذٍ فتكونُ قد حكَمْتَ على القَدْرِ المشتَرَكِ بما وجدْتَهُ في جَميعِ الأَفْرَادِ. وهذا ليس استِدْلالًا بجُزْئِيٍّ على كليٍّ، ولا بخاصٍّ على عامٍّ، بل استدلالٌ بأحَدِ المتلازِمَيْنِ على الآخَرِ؛ فإنَّ وُجُودَ ذلك الحُكْمِ في كلِّ فرْدٍ من أفرادِ الكليِّ العامِّ يُوجِبُ أنْ يكونَ لازِمًا لذلك الكليِّ العامِّ.

فقولُهم: إنَّ هذا استدلالٌ بخاصٍّ جزئيٍّ على عامٍّ كليٍّ؛ ليس بحقٍّ. وكيفَ ذلِكَ والدليلُ لا بدَّ أن يكونَ مَلْزُومًا للمَدْلُولِ؟ فإنه لو جَازَ وجُودُ الدَّليلِ مع عدَمِ المدْلُولِ عليه، ولم يكن المدلولُ لازمًا له؛ لم يكن إذَا عَلِمْنَا ثُبُوتَ ذلك الدليلِ نعْلَمُ ثبوتَ المدلولِ معَه إذا علمْنَا أنَّه تارةً يكونُ معَه وتارةً لا يكونُ معه؛ فإنَّا إذا علِمْنَا ذلك ثُمَّ قُلْنَا: إنَّه معه دائِمًا؛ كُنَّا قد جمَعْنَا بين النقيضيْنِ.

193- وهذا اللُّزُومُ الذي نذكرُه هَهنَا يحصُلُ به الاستِدْلَالُ بأيِّ وجْهٍ حصَلَ اللزومُ.

وكلَّما كان اللزومُ أقْوَى وأتمَّ وأظهرَ؛ كانت الدلالةُ أقوى وأتمَّ وأَظْهَرَ. كالمخلوقاتِ الدالّةِ على الخالِقِ سبحانه وتعالى، فإنَّه ما مِنْها مَخْلوقٌ إلَّا وهو مَلْزُومٌ لخَالِقِه لا يمكِنُ وجُودُه بدونِ وجودِ خالِقِه، بل ولا بِدُونِ عِلْمِه وقُدْرتِه ومشيئَتِه وحِكْمتِه ورَحْمتِه. وكلُّ مخلوقٍ دالٌّ على ذلك كلِّه.

194- وإذَا كان المدلولُ لازِمًا للدَّليلِ؛ فمَعْلُومٌ أنَّ اللازِمَ إمَّا أنْ يكونَ

---

(1) تحتوي هذه الفقرة على أربعة طرق متباينة من الاستدلال على المادة نفسها. الأولى هي قياس اقتراني واضح، في حين أن الثانية قياس تمثيلي. أما الثالثة والرابعة فهي على التوالي: قياس استثنائي متصل، ومنفصل.

مُسَاوِيًا للمَلْزُومِ، وإمَّا أنْ يكونَ أعَمَّ مِنْه، فالدَّليلُ لا يكونُ إلا أعَمَّ* مِنْه.

وإذا قَالُوا في القِيَاسِ: «يُسْتَدَلُّ بالكلِّيِّ على الجُزئِيِّ»؛ فليس الجُزْئِيُّ هو الحُكْمُ المدْلُولُ عليْهِ. وإنَّما الجزئِيُّ هو الموصُوفُ المخْبَرُ عنْه بمَحَلِّ الحُكْمِ. فهذَا قد يكونُ أخَصَّ مِنَ الدَّليلِ وقد يكونُ مُسَاوِيًا له، بخِلَافِ الحُكْمِ الذي هو صِفَةُ** هذَا وحُكْمُه الذي أُخْبِرَ بِه عنْهُ، فإنَّه لا يكونُ إلَّا أعمَّ من الدَّليلِ أو مُسَاوِيًا لَهُ، فإنَّ ذلك هو المدلولُ اللازِمُ للدليلِ، والدَّليلُ هو لازِمٌ للمُخْبَرِ عنه الموصُوفِ.

195- فإذا قِيلَ: «النَّبيذُ حرامٌ لأنَّه خمْرٌ»؛ فكَوْنُه خمْرًا هو الدليلُ، وهو

---

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 189) (السطر 15): «لا يكون إلا أعم»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (202/ السطر 10): «لا يكون أعم».
[قلت: والمثبت من الرد على المنطقيين، وهو الصواب.
إذ يوضِّح الشيخ التباسًا في مفهوم المدلول الملزوم للدليل، لاشتراكه بين كلٍّ من (الموضوع والمحمول) في النتيجة القياسية بما هي عمومًا مسمّاةٌ مدلولًا. فيفرق بين عموم دلالة الدليل [الحد الأوسط= مسكر أو خمر] على المطلوب المدلول، والذي يكون بالنسبة للقضية النتيجة القياسية: (الموضوع) أي المخبَر عنه الموصوف [النبيذ]، الذي هو (الحد الأصغر) في المقدمتين، فهذا أخص من الدليل (الحد الأوسط) [الخمر] أو مساويه، فهنا الحالة التي يكون فيها الدليلُ مساويًا أو أعم من المدلول/ وبين دلالة الدليل على المطلوب المدلول، الذي يكون بالنسبة للقضية النتيجة القياسية: (المحمول) أي الخبر والصفة [التحريم]، الذي هو (الحد الأكبر) في المقدمتين، فهذا أعمّ من الدليل (الحد الأوسط) [حرمة الخمر] أو مساوٍ له، فهنا يكون الدليل مساويًا أو أخص من المدلول. وسائرُ الفقرة، والفقرة التي تليها (195) تبيّن ذلك تفصيلًا، وكذا (196)، وقد صرَّح في هذه الفقرة (194)، فقال: «بخلاف الحكم الذي هو صفة هذا وحكمه الذي أُخبر به عنه: فإنه لا يكون إلا أعمَّ من الدليل، أو مساويًا له».
وراجع لزامًا: الفقرتين (65- 66)، وفي الأخيرة خصوصًا: صرَّح بهذا التفريق بأوضح مما هاهنا. وإذا عرفتَ ذلك فالمثبت في جهد القريحة يقلب المعنى الذي في سائر الفقرتين هاهنا، والسابقتين المشار إليهما، وينقض حجة الشيخ أصلًا. (عمرو)].

** في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 189) (السطر 18): «صيغة»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (202/ السطر 14): «صفة».
[قلت: والمثبت من الرد على المنطقيين، وهو الصحيح. (عمرو)].

لازِمٌ للنَّبيذِ، والتَّحْرِيمُ لازمٌ للخَمْرِ، والقياسُ المؤلَّفُ من المقدِّمَتيْنِ إذا قلتَ: «كلُّ النبيذِ المتنازَعِ فيه مُسْكِرٌ أو خَمْرٌ/ وكلُّ خمْرٍ حرامٌ»؛ فأنتَ لم تستدِلَّ بالمُسْكِرِ أو الخَمْرِ، الذي هو كليٌّ؛ على نفْسِ محلِّ النِّزَاعِ الذي هو أخَصُّ من الخَمْرِ والنبيذِ، فليْسَ هو استِدْلالًا بذلك الكليِّ على الجُزْئِيِّ، بل استَدْلَلْتَ بهِ على تحْرِيمِ هذا النَّبيذِ، فلمَّا كانَ تحريمُ هذا النبيذِ مُنْدَرِجًا في تحريمِ كلِّ مُسْكِرٍ؛ قَال مَنْ قَال: إنه استدلالٌ بالكليِّ على الجزئيِّ.

196- والتحقيقُ: أنَّ ما ثَبتَ للكليِّ؛ فقد ثبتَ لكلِّ واحِدٍ من جُزْئِيَّاتِه. والتَّحْريمُ هو أعَمُّ مِنْ الخَمْرِ، وهُوَ ثابِتٌ لهَا، فهُو ثابتٌ لكلِّ فرْدٍ من جُزْئِيَّاتِها؛ فهو استدلالٌ بكليٍّ على ثبُوتِ كليٍّ آخرَ لجُزْئِيَّاتِ ذلك الكليِّ. وذلك الدليلُ هو كالجُزْئِيِّ بالنِّسْبةِ إلى ذلكِ الكليِّ، وهو كليٌّ بالنِّسْبَةِ إلى تلك الجُزْئِيَّاتِ.

وهذا ممَّا ما لا يُنَازِعُون فيهِ؛ فإنَّ الدَّليلَ هو الحدُّ الأوْسَطُ، وهو أعمُّ من الأَصْغَرِ، أو مُسَاوٍ له، والأكْبَرُ أعمُّ منْهُ أو مساوٍ له .والأكْبَرُ هو الحُكْمُ والصِّفَةُ والخَبَرُ، وهو مَحْمُولُ النَّتِيجَةِ .والأَصْغَرُ هو المحْكُومُ عليْهِ المَوْصُوفُ المبتَدَأُ، وهو مَوْضُوعُ النَّتِيجَةِ.

197- وأمَّا قولُهم في التَّمْثِيلِ: إنَّه استدِلْالٌ بجُزْئِيٍّ على جُزْئِيٍّ[1]:

فإن أُطْلِقَ ذلك، وقِيل: إنَّه استدلالٌ بمجرَّدِ الجُزْئيِّ على الجزئيِّ؛ فهذا غلَطٌ. فإنَّ قياسَ التَّمْثيلِ إنَّما يدلُّ بحدٍّ أوْسَطَ: وهو اشتِرَاكُهُما في عِلَّةِ الحُكْمِ، أو دَليلِ الحُكْمِ معَ العِلَّةِ. فإنه قِيَاسُ عِلَّةٍ أو قِيَاسُ دِلالَةٍ[2].

---

19 (1) ابن سينا، النجاة، 93؛ الرازي، التحرير، 166؛ الغزالي، المقاصد، 90.

(2) حول قياس العلة، وقياس الدلالة، انظر: الفقرة (59)، الهامش (1) السابق.

• [**قلت**: ما بين المعقوفتين زيادة من عندي لإنقاذ صحة النص بأقل إضافة، وهي إضافة الشرط (إذا)، وجَعْل (ما) نافية لا موصولية.

وأصل النص في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 191) مشوش وفيه حذف أخلَّ بالمعنى.

فقد جاء على النحو الآتي: «فإذا قيل به؛ لم يخرج عن أحدهما؛ فإن الجامع المشترك بين الأصل والفرع إما أن يكون هو العلة أو ما يستلزم العلة، وما استلزمها لم يكن الاشتراك =

198- وأمَّا قِيَاسُ الشَّبَهِ: فإذِا قيل بِهِ؛ لَمْ يخْرُجْ عن أَحَدِهِمَا؛ فإنَّ الجامِعَ المشتَرِكِ بيْنَ الأصْلِ والفَرْعِ إمَّا أن يكونَ هو العِلَّةُ، أو ما يَسْتَلْزِمُ العلَّةَ. و[إذا]• ما اسْتَلْزَمَها؛ لـم يكـنْ الاشـتراكُ فيه مُقْتَضِيًا للاشْتِرَاكِ في الحُكْمِ، بل كانَ المشتركُ قد تكونُ معه العِلَّةُ وقد لا تكونُ، فلا نَعْلَمُ صِحَّةَ القياسِ، بل لا يَكونُ صحيحًا إلَّا إذا اشتَرَكا فِيهَا، ونحْنُ لا نَعْلَمُ الاشتِرَاكَ فيهَا إلَّا إذا عَلِمْنَا اشتراكَهُمَا فيها أو في مَلْزُومِها؛ فإنَّ ثبُوتَ الملزومِ يَقْتَضِي ثبوتَ اللازِمِ. فإذَا قدَّرْنَا أنهما لم يَشْتَرِكَا في المَلْزُومِ ولا فِيها؛ كان القِياسُ باطِلًا قَطْعًا؛ لأنَّه حينئذٍ تكونُ العِلَّةُ مُخْتَصَّةً بالأَصْلِ، وإنْ لمْ يُعْلَمْ ذلك؛ لم تُعْلَمْ صِحَّةُ القِيَاسِ[1].

199- وقَدْ يُعْلَمُ صِحَّةُ القياسِ بانْتِفَاءِ الفَارِقِ بين الأَصْلِ والفَرْعِ[1]، وإنْ

= فيه مقتضيا للاشتراك في الحكم»، فجعل احتمالَيْ كلام الشيخ كالكلام الواحد، والتبس المعنى. ومقصود الشيخ أن قياس الشبه المختلف فيه إن قيل به فإنما لأنه في معنى قياس العلة والدلالة، لأن الجامع فيه (الشبه) هو العلة أو في حكم العلة. وأما (وهذا هو الاحتمال الثاني) إذا لم يكن الجامع (الشبه) هو العلة أو مستلزمًا لها؛ فليس بقياس صحيح أصلًا، فلا يكون للمنطقيين فيه حجة على المتشرعين.

وقد جاء النص بتمامه في الرد على المنطقيين، وهو واضح في تفصيل الاحتمالين، قال (202): «وأما قياس الشبَّه: فإذا قيل به؛ لم يخرج عن أحدهما؛ فإن الجامع المشترك بين الأصل والفرع إما أن يكون هو العلة أو ما يستلزم العلة، وما استلزمها فهو دليلها. وإذا كان الجامع لا علة ولا ما يستلزم العلة؛ لم يكن الاشتراك فيه مقتضيًا للاشتراك في الحكم». (عمرو)].

19 (1) لمعرفة رأي الحنابلة في قياس الشبه، انظر: ابن قدامة، روضة الناظر، 279-80.

19 (1) يُعرف هذا النوع من القياس التمثيلي في أصول الفقه بالقياس في معنى الأصل، أو تنقيح المناط. وهو قياس سلبي، أي أنه يُحدد الشبه بين الشيئين بناء على أنهما لا يختلفان في بعض الجوانب المؤثرة. ولا يشترط الشبه الإيجابي المؤثر بين الشيئين كي يكون هذا القياس التمثيلي صحيحًا. ويُعتقد أن هذا القياس قد يؤدي إلى علم قطعي إذا أُثبت عدمُ وجود أي فرقٍ بين الشيئين أو الحالتين على وجه اليقين. فعلى سبيل المثال، يُعطى العبد الحقوق التعاقدية [المِلكية] التي للحرّ بناءً على أنه لا يختلف عنه في أي شأن يتعلق بمجال بالالتزامات التعاقدية. ويعتبر حكم منحه الحقوقَ نفسها في هذه الحالة أمرًا يقينيًّا. أما إذا كان عدم الفرق ليس يقينيًّا فإن القياس يؤدي إلى ظنّ راجح. انظر: التهانوي، الكشاف، 2/ 1196، تحت مادة: قياس؛ ابن قدامة، روضة الناظر، 249-50.

لـمْ تُعلـمْ عيْنُ العِلَّةِ ولا دَليلها؛ فإنّه يَلْزَمُ من انْتِفَاءِ الفارِقِ اشتَراكُهما في الحُكْمِ.

وإذَا كَانَ قِياسُ التَّمْثيلِ إنَّما يكُونُ تامًّا: بانْتِفَاءِ الفَارِقِ، أو بإبْدَاءِ جامِعٍ - وهُو كلِّيٌّ يَجْمَعُهما - يَسْتَلزِمُ الحُكْمَ، وكلٌّ مِنْهما يمكن تصويرُه بصُورَةِ قِياسِ الشُّمولِ، وهو يتضمَّنُ لُزُومَ الحُكْم للكليِّ، ولزومَ الكليِّ لجُزْئِيَّاتِه، وهذا حقيقةُ قِياسِ الشُّمولِ؛ فليْسَ• ذلك استدلالًا بمجرَّدِ ثُبُوتِه لجزئيٍّ على ثُبُوتِه لجزئيٍّ آخرَ.

200- فأمَّا إذَا قِيلَ: بِمَ يُعْلَمُ أنَّ المشتركَ مُسْتَلْزِمٌ للحُكْمِ؟

قِيلَ: بِمَا تُعْلَمُ به القضيَّةُ الكُبْرَى في القِيَاسِ. فبَيَانُ الحدِّ الأوْسَطِ هو المشتركُ الجامِعُ. ولزُومُ الحدِّ الأكْبَرِ له هو لُزُومُ الحُكْمِ للجَامِعِ المشترِكِ، كما تقدَّمَ التنبيهُ على هذا.

وقد يُسْتَدلُّ بجُزئيٍّ على جُزئيٍّ إذا كانا مُتَلازِمَيْنِ، أو كان أحدُهما مَلْزُومَ الآخَرِ مِنْ غيْرِ عكْسٍ. فإن كان اللُّزومُ عن الذَّاتِ؛ كانت الدلالةُ على الذَّاتِ. وإن كان في صِفَةٍ أو حُكْمٍ؛ كانت الدلالةُ على الصِّفَةِ أو الحُكْمِ.

فقد تبيَّنَ ما في حَصْرِهم مِنَ الخَلَلِ.

201- وأما تقسيمُهم إلى الأنْوَاعِ الثلاثَةِ؛ فكلُّها تعودُ إلى ما ذُكِرَ في اسْتِلْزَامِ الدليلِ للمَدْلُولِ.

وما ذكروه في الاقْتِرَانِيِّ يمكن تصويرُه بصورَةِ الاستثْنَائِيِّ. وكذلك الاستثْنَائيُّ يمكن تصويرُه بصورةِ الاقْتِرَانيِّ.

فيَعُودُ الأمْرُ إلى معْنًى واحِدٍ، وهو مادَّةُ الدليلِ. والمادَّةُ لا تُعْلَمُ مِنْ صُورةِ القِيَاسِ الذي ذكَرُوه، بلْ مَنْ عَرَفَ المادَّةَ بحيْثُ يَعْلَمُ أنَّ هذا مستَلْزِمٌ لهذَا؛ عَلِمَ الدلالةَ، سواءٌ صُوِّرَتْ بصُورةِ قِيَاسٍ أوْ لمْ تُصوَّرْ، وسواءٌ عُبِّرَ عنها بعِبَارَاتِهم أو

• [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 191)، والرد على المنطقيين (204): «ليس»، والسياق يقتضي المثبت. (عمرو)].

بغيرِها. بل العِبَاراتُ التي صَقَلَتْها عقولُ المسلمين وألْسِنَتُهم خيْرٌ مِنْ عِبَاراتِهم بكَثيرٍ كثيرٍ.

202- والاقتِرَانيُّ كلُّه يعودُ إلى لُزُومِ هذَا لِهَذا، وهذَا لهذَا، كما ذُكِرَ. وهذا بِعَيْنِه هو الاستثنائيُّ المؤلَّفُ من المتَّصِلِ والمنْفَصِلِ.

فإن الشَّرْطِيَّ المتّصِلَ استدلالٌ باللُّزُومِ بثُبُوتِ المَلْزُومِ، الذي هو المُقَدَّمُ، وهو الشَّرْطُ؛ على ثُبُوتِ اللَّازِمِ، الذي هو التَّالي، وهو الجَزَاءُ. أو بانْتِفَاءِ اللَّازمِ، وهو التَّالِي، الذي هو الجَزَاءِ، على انتِفَاءِ الملزومِ، الذي هو المقدَّمُ، وهو الشَّرْطُ.

203- وأمَّا الشَّرْطِيُّ المنفَصِلُ، وهو الذي يسمِّيهِ الأصوليُّونَ: السَّبْرَ والتَّقْسِيمَ، وقد يسمِّيه أيضًا الجَدَلِيُّونَ: التَّقْسِيمَ والتَّرْديدَ[1]؛ فمَضْمُونُه الاستِدْلالُ بثُبُوتِ أحَدِ النَّقِيضَيْنِ على انْتِفَاءِ الآخَرِ، وبانْتِفَائِه على ثُبُوتِه.

وأَقْسَامُه أَرْبَعةٌ[2].

ولهَذا كانَ في مَانِعَةِ الجَمْعِ والخُلُوِّ[3]: الاستِثْنَاءاتُ الأَرْبَعَةُ، وهو أنَّه إنْ ثبتَ هذَا؛ انْتَفَى نقيضُه، وكذا الآخَرُ، وإن انتَفَى هذا؛ ثبت نقيضُه، وكذا الآخَرُ.

ومَانِعَةُ الجَمْعِ: الاستِدْلالُ بثُبُوتِ أحَدِ الضِّدَّيْنِ على انتِفَاءِ الآخَرِ، والأَمْرَانِ مُتَنافِيَانِ.

ومَانِعَةُ الخُلُوِّ: فيها تَنَاقُضٌ ولُزُومٌ. والنَّقِيضَانِ لا يَرْتَفِعانِ؛ فمَنَعَتِ الخُلُوَّ مِنْهُمَا، ولكنَّ جزَاءَهَا وُجُودُ شيْءٍ وعَدَمُ آخَرَ، ليس هُو وجودَ الشَّيْءِ وعَدَمَه،

---

(1) حول طريقة التقسيم والترديد، انظر: الفقرة (61)، الهامش (2) السابق.

(2) راجع: الفقرة (121) السابقة، وهوامشها.

(3) أي: النوع الأول من القياس الاستثنائي المنفصل، كما تقدَّم إيضاحه في الفقرة (121) السابقة.

ووجُودَ شيْءٍ وعَدَمَ آخَرَ قَد يَكُونُ أحدُهُمَا لازِمًا للآخَرِ، وإنْ كانَا لا يَرْتَفِعَانِ؛ لأنَّ ارْتِفَاعَهُما يَقْتَضِي ارْتِفَاعَ وُجُودِ شيْءٍ وعَدَمَه معًا[4].

204- وبالجُمْلَةِ: مَا مِنْ شيْءٍ إلا ولَه لازِمٌ لا يُوجَدُ بدونِه، وله مُنَافٍ مُضادٌّ لوُجُودِه. فيُسْتَدَلُّ عليه بثُبُوتِ مَلْزُومِه، وعلى انْتِفَائِه بانْتِفَاءِ لازِمِه. ويُسْتَدَلُّ على انْتِفَائِه بوُجُودِ مُنَافِيه، ويُسْتدلُّ بانْتِفَاءِ مُنَافِيهِ على وُجُودِه: إذا انْحَصَرَ الأَمْرُ فيهما فلمْ يُمْكِنْ عَدَمُهُما جميعًا كما لَمْ يمكنْ وجودُهُما جميعًا[1].

وهذا الاستدلالُ يحصُلُ مِنَ العِلْمِ بأَحْوَالِ الشيْءِ ومَلْزُومِها ولازِمِها. وإذا تصوَّرَتْهُ الفِطْرَةُ؛ عبَّرَتْ عنه بأنْوَاعٍ من العِبَاراتِ، وصوَّرَتْهُ في أنْوَاعِ صُوَرِ الأدِلَّةِ، لا يختصُّ شيءٌ من ذلك بالصُّورَةِ التي ذكَرُوهَا في القِيَاسِ، فضْلًا عمَّا سمَّوْه البُرْهَانَ.

فإنَّ البُرْهَانَ شَرطُوا له مادَّةً مُعيَّنَةً، وهي القضايَا التي ذكروهَا[2]، وأخْرَجُوا مِنَ الأوَلِيَّاتِ ما سمَّوْه وَهْمِيَّاتٍ[3]، وما سمَّوه مَشْهُوراتٍ[4]، وحُكْمُ الفِطْرَةِ بهما

(4) لاحظ أن النص العربي كما يلي: «لأن ارتفاعهما يقتضي ارتفاع وجود شيء وعدمه معًا» ('because their both being false necessitates the simultaneous existence and non-existence of one and the same thing')Á

[قلت: ينبّه مترجمُنا على ذلك لأنه قد ترجم النصَّ في الأصل على النحو الآتي: «because their both being false violates the Law of the Excluded Middle»، والذي يعني حرفيًّا: «لأن ارتفاعهما يخالف قانون الوسط المرفوع». والمؤدَّى واحد كما هو واضح (**عمرو**)].

(1) بعبارة أخرى: لا يمكن أن يكونا صحيحيْن معًا، كما لا يمكن أن يكونا كاذبيْن.

(2) الغزالي، المعيار، 186 وما بعدها؛ المؤلف نفسه، المقاصد، 101، 102- 4؛ الرازي، التحرير، 166-7.

(3) الوهميات هي القضايا الكاذبة التي تنبع من الوهم، وليس الإدراك الحسّي. وتُعرف الاستدلالات التي تتألّف من هذه القضايا باسم السوفسطائية. الرازي، التحرير، 168؛ الغزالي، المقاصد، 111.

(4) المشهورات هي قضايا مقبولة على نطاق واسع، مثل مفاهيم كحُسن العدل، وقبح الظلم. وقد اعتبر الفلاسفة أنه على خلاف القضايا القبلية، التي هي يقينية؛ فقد تكون المشهوراتُ كاذبةً. الرازي، التحرير، 168؛ البغدادي، المعتبر، 1/ 207؛ Black, *Logic*, 141 - 3. وللوقوف على نقدٍ مفصَّل لذلك الموقف الفلسفي، انظر: الرد على المنطقيين، 396- 427.

- لا سيَّما بمَا سمَّوه وهْمِيَّاتٍ -؛ أعْظَمُ مِنْ حُكْمِها بكثيرٍ من اليقينيَّاتِ التي جعلوها موادَّ البُرْهَانِ.

205- وقد بسطتُ القولَ على هذا وبيَّنْتُ كلامَهُم في ذلك وتنَاقُضَهم، وأنَّ ما* أَخْرَجُوه يَخْرُجُ به ما يُنَالُ به أَشْرَفُ العُلُوم مِنَ العُلُوم النَّظَرِيَّةِ والعُلُومِ العَمَلِيَّةِ، ولا يَبْقَى بأيديهم إلا أُمُورٌ مُقَدَّرَةٌ في الأَذْهَانِ لا حقيقَةَ لها في الأَعْيَانِ. ولوْلَا أنَّ هذا الموْضِعَ لا يتَّسِعُ لحِكَايَةِ أَلْفَاظِهم في هذا وما أَوْرَدْتُه عليهم؛ لذَكَرْتُه، فقد ذكرْتُ ذلك كُلَّهُ في مواضِعِه مِنَ العُلُومِ الكُلِّيَّةِ والإلهيَّةِ، فإنَّها هي المطلوبَةُ[1].

206- والكَلامُ في المَنْطِقِ إنَّما وقَعَ لمَّا زعَمُوا أنَّه آلَةٌ قانونِيَّةٌ تَعْصِمُ مُرَاعَاتُها الذِّهْنَ أنْ يَزِلَّ[1] في فِكْرِه؛ فاحْتَجْنَا أنْ ننظُرَ في هذه الآلَةِ: هلْ هيَ كما قَالوا، أو ليس الأمْرُ كذلك؟

ومِنْ شُيُوخِهم مَنْ إذَا بُيِّنَ لَهُ مِنْ فسَادِ أَقْوَالِهم ما يتبيَّنُ به ضَلالُهم، وعَجَزَ عَنْ دَفْعِ ذلك يَقُول: «هذه عُلُومٌ قَد صَقَلَتْهَا الأَذْهَانُ أَكْثَرَ مِنْ أَلْفِ سنةٍ، وقَبِلَها الفُضَلاءُ».

فَيُقالُ له عن هذا أَجْوِبَةٌ:

207- **أحدها**: أنّه ليس الأمْرُ كذلك. فمَا زالَ العُقَلاءُ الذين هم أَفْضَلُ مِنْ هؤلاءِ يُنْكِرونَ عليهم ويبيِّنُونَ خطَأَهم وضَلالَهم.

---

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 194) (السطر 1): «وإنما»، وفي مخطوطة ليدن (159أ/ السطر 3)، وطبعة بومباي، الرد على المنطقيين (206/ السطر 17-18): «وإن ما». [قلت: في جهد القريحة، والرد على المنطقيين، في الموضع المشار إليها «وأن ما» (عمرو)].

20 (1) يمكن الوقوف على نقد ابن تيمية للفلاسفة والصوفية والمتكلمين في عددٍ جيد من المصنفات والرسائل. انظر على سبيل المثال: موافقة صحيح المنقول؛ توحيد الربوبية,مفصلٌ الاعتقاد؛ نقض المنطق؛ توحيد الألوهية؛ تفصيل الإجمال.

20 (1) انظر: الفقرة (163)، الهامش (1) السابق.

فأمَّا القُدَماءُ؛ فالنِّزَاعُ بينهم كَثيرٌ معروفٌ، وفي كُتُبِ أخْبَارِهِم ومقَالَاتِهم مِنْ ذلك ما ليْسَ هذا موضِعَ ذِكْرِه.

وأمَّا• أيَّامُ الإسلام؛ فإنَّ كلامَ نُظَّارِ المسلمين في بَيَانِ فسَادِ مَا أفْسَدُوه مِنْ أصُولِهم المنطقيَّةِ والإلهيَّةِ، بل والطَّبيعيَّةِ والرياضِيَّةِ؛ كثيرٌ، قد صنَّفَ فيه كلُّ طائِفَةٍ مِنْ طَوَائِفِ نظَّارِ المسلمين حتَّى الرَّافِضَة[1].

وأمَّا شَهَادَةُ سائِرِ طوَائِفِ أهْلِ الإيمانِ والعُلَماءِ بِضَلالِهم وكُفْرِهم؛ فهذا البَيَانُ عامٌّ لا يَدْفَعُه إلا مُعَانِدٌ. والمؤمنون شُهَداءُ اللهِ في الأَرْضِ، فإذا كان أعْيَانُ الأَذْكِيَاءِ الفُضَلاءِ من الطَّوائِفِ وسائِرِ أهْلِ العِلْمِ والإيمان مُعْلِنِينَ بتَخْطِئَتِهم وتَضْلِيلِهم، إمَّا جُمْلَةً وإمَّا تَفْصيلًا؛ امتنَعَ أنْ يكونَ العُقلاءُ قاطِبَةً تلقَّوْا كلامَهم بالقَبُولِ.

208- **الوجه الثاني**: أنَّ هذا ليس بحُجَّةٍ؛ فإنَّ الفلسفةَ التي كانَتْ قبْلَ أرسطو وتلقَّاها مَنْ قَبْلَه بالقَبُولِ؛ طعَنَ أرسطو في كثيرٍ منها، وبيَّنَ خَطَأَهُم. وابنُ سينا وأتباعُه خالَفُوا القُدَمَاءَ في طائِفَةٍ مِنْ أقَاويلِهم وبيَّنُوا خطأَهم. وردَّ الفلاسِفَةُ بعضُهم على بعْضٍ أكْثَرَ مِنْ ردِّ كلِّ طائِفَةٍ بعضِهِم على بعْضٍ. وأبو البرَكَاتُ [البغدادي][1] وأمْثَالُه[2] قد ردُّوا على أرسطو ما شاء اللهُ؛ لأنَّهم يقولُونَ: إنَّما قَصْدُنا الحقُّ، ليس قصدُنَا التعصُّبَ لقائِلٍ معيَّنٍ ولا لقوْلٍ معيَّنٍ.

209- **والثالث**: أنَّ دِينَ عُبَّادِ الأَصْنَامِ أقْدَمُ مِنْ فلسفتِهم، وقد دخَلَ فيه مِن الطَّوائِفِ أعْظَمُ ممَّن دخَلَ في فلسفتِهم. وكذلك دِينُ اليهودِ المبدَّلُ أقْدَمُ مِن فلسفَةِ أرسطو. ودينُ النصارى المبدلُ قريبٌ مِن زَمَنِ أرسطو؛ فإنَّ أرسطو كانَ

• [**قلت**: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 194): «فأما»، والمثبت من الرد عى المنطقيين (207). (عمرو)].

20 (1) قد تكون الإشارةُ هاهنا إلى النقد الذي كتبه أبو محمد النوبختي. انظر: الفقرة (282)، الهامش (4) الآتي.

20 (1) راجع: Pines, 'Studies in Abū 'l-Barakāt', 264ff., 285ff., 310ff.

(2) مثل النوبختي، انظر: الفقرة (282)، الهامش (4) الآتي.

قبْلَ المسيحِ بنحْوِ ثلاثمئةِ سنةٍ، فإنَّه كان في زَمَنِ الإسكندر بن فِيلِبْس الذي يؤرِّخُ به تاريخُ الرُّومِ الذي يستَعْمِلُه اليهودُ والنَّصارى.

210- **الرابع**: أنْ يُقالَ: فهَبْ أنَّ الأَمْرَ كذلك، فهذهِ العُلُومُ عَقْلِيَّةٌ مَحْضَةٌ، ليْس فيها تقليدٌ لقائِلٍ، وإنما تُعْلَمُ بمجرَّدِ العَقْلِ، فلا يجوزُ أنْ تصحَّحَ بالنَّقْلِ، بل ولا يُتَكَلَّمُ فيها إلَّا بالمعْقُولِ المجرَّدِ. فإذَا دلَّ المعقُولُ الصَّريحُ على بُطْلانِ البَاطِلِ منها؛ لمْ يَجُزْ رَدُّهُ؛ فإنَّ أهْلَهَا لم يَدَّعُوا أنَّها مَأْخُوذَةٌ عنْ شِيْءٍ يجِبُ تَصْديقُهُ، بل عنْ عقْلٍ محْضٍ. فيجِبُ التَّحاكُمُ فيها إلى مُوجِبِ العَقْلِ الصَّريحِ.

فصل

211- وقد احتجُّوا[1] بما ذكَرُوه مِنْ أنَّ: الاسْتِقراءَ دُونَ القِياسِ - الذي هو قِيَاسُ الشُّمولِ-، وأنَّ قِياسَ التَّمْثيلِ دون الاسْتِقَراءِ[2].

فقَالُوا: إنَّ قِياسَ التَّمْثيلِ لا يُفيدُ إلَّا الظَّنَّ، وأنَّ المحكُومَ عليه قدْ يكونُ جُزئيًّا، بخِلَافِ الاستِقْرَاءِ فإنَّه قد يُفيدُ اليَقينَ، والمحكُومُ عليْهِ لا يكُونُ إلا كليًّا[3].

قالوا: وذلك أنَّ الاستِقْرَاءَ هو الحكْمُ على كلِّيٍّ بما تحقَّقَ في جُزْئِيَّاتِه، فإنْ كان في جَميعِ الجُزئيَّاتِ؛ كان الاستِقْراءُ تامًّا، كالحُكْمِ على المتحرِّكِ بالجِسْمِيَّةِ لكَوْنِهَا محْكُومًا بها على جَمِيعِ جُزئيَّاتِ المتحرِّكِ مِنْ الجَمَادِ والحيوانِ والنَّبَاتِ. والنَّاقِص كالحُكْمِ على الحيوانِ بأنَّه إذا أَكَلَ تحرَّكَ فكُّهُ الأَسْفَلُ عند المضْغِ

---

(1) في هذه الفقرة، والفقرات التي تليها (212- 15)؛ يلخِّص ابن تيمية آراء المناطقة المتعلقة بالضعف المعرفي للقياس التمثيلي.

(2) انظر: الفقرة (190)، الهامش (1) السابق.

(3) انظر ما سبق. وانظر أيضًا: الطوسي، شرح الإشارات، 1/ 418؛ الغزالي، المعيار، 160-1، 165 وما بعدها؛ ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، 1/ 352-4.

21

لوُجُودِ ذلك في أكْثَرِ جُزْئياتِّهِ، ولعلَّه فيما لم يُسْتَقَرأْ على خِلَافِه، كالتِّمْسَاح[4]. والأوَّلُ يُنْتَفَعُ به في اليقينيَّاتِ، بخِلافِ الثَّاني، وإنْ كان مُنْتَفَعًا به في الجَدَليَّاتِ.

212- وأمَّا قِيَاسُ التَّمْثيلِ: فهو الحُكْمُ على شيْءٍ بما حُكِمَ به على غيْرِهِ بِنَاءً على جامِعٍ مُشْتَرَكٍ بينهما، كقَوْلِهم: «العَالَمُ مَوْجُودٌ؛ فكَانَ قديمًا كالبَارِي»، أو «هُوَ جِسْمٌ؛ فكَانَ مُحْدَثًا كالإنْسَانِ»، وهو مُشْتَمِلٌ على فَرْعٍ وأصْلٍ وعِلَّةٍ وحُكْمٌ، فالفرعُ: ما هو مِثْلُ العَالَمِ في هذا المِثالِ، والأصْلُ: ما هو مِثْلُ البَارِي أو الإنْسَانِ، والعِلَّةُ: الموجودُ أو الجِسْمُ، والحُكْمُ: القَدِيمُ أو المحدَثُ[1].

قالوا: ويُفَارِقُ الاستِقْرَاءَ مِنْ جِهَةِ أنَّ المحكومَ عليه فيه قد يكونُ جُزئيًّا، والمحكومَ عليهِ في الاستِقْرَاءِ لا يكونُ إلا كليًّا[2].

قالوا: وهو غيْرُ مُفيدٍ لليَقِينِ؛ فإنَّه ليس مِنْ ضَرورةِ اشْتِرَاكِ أمريْنِ فيما يَعُمُّهُمَا اشتراكُهُمَا فيما حُكِمَ به على أَحَدِهِما، إلَّا أنْ يُبَيَّنَ أنَّ مَا بِهِ الاشْتِرَاكُ عِلَّةٌ لذلك الحُكْمِ. وكلُّ ما يدلُّ عليه فظَنِيٌّ؛ فإنَّ المُسَاعِدَ على ذلك في العَقْليَّاتِ عنْدَ القائِلِينَ به لا يَخْرَجُ عن: الطَّرْدِ والعَكْسِ، والسَّبْرِ والتَّقْسِيمِ[3].

213- أمَّا الطَّرْدُ والعَكْسُ: فَلا معْنَى له غيْرُ تلازُمِ الحُكْمِ والعِلَّةِ وُجُودًا وعدمًا، ولا بدَّ في ذلك مِن الاستِقْرَاءِ، ولا سَبيلَ إلى دَعْوَاه في الفَرْعِ؛ إذ هو غيْرُ المطْلُوبِ، فيكُونُ الاستقراءُ ناقِصًا. لا سيما ويجُوزُ أنْ تكونَ عِلَّةُ الحُكْمِ في الأصْلِ مُرَكَّبَةً مِنْ أوْصَافِ المشترَكِ ومِنْ غيرِهَا، ويكون وجودُها في الأوْصَافِ متحقِّقًا فيها، فإذا وُجِدُ المشتركُ في الأصْلِ؛ ثبتَ الحُكْمُ لكَمَالِ عِلَّتِه، وعند

---

(4) ابن سينا، الإشارات، 1/ 418 (الترجمة الإنجليزية، 127)؛ الطوسي، شرح الإشارات، 1/ 418؛ الغزالي، المقاصد، 89-90.

21 (1) حول مكوّنات القياس التمثيلي، انظر: الفقرة (60)، الهامش (5) السابق.

(2) انظر الهامش (3) في الفقرة السابقة.

(3) حول الدوران، انظر: الفقرة (61)، الهامش (4). وحول السبر والتقسيم، انظر: الفقرتين (61)، الهامش (2)، والفقرة (203) السابقة.

انْتِفَائِه؛ فيَنْتَفِي لنُقْصَانِ العِلَّةِ، وعنْدَ ذلك فلا يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِ المشتركِ في الفَرْعِ ثُبُوتُ الحُكْمِ؛ لجَوَازِ تخلُّفِ بَاقِي الأَوْصَافِ أو بَعْضِها.

214- وأمَّا السَّبْرُ والتَّقْسِيمُ: فحاصِلُه يَرْجِعُ إلى دَعْوَى حَصْرِ أَوْصَافِ الأَصْلِ في جُمْلَةٍ معيَّنَةٍ، وإبْطَالِ كلِّ ما عَدا المسْتَبْقَى. وهو أيضًا غيرُ يقينيٍّ؛ لجَوَازِ أنْ يكونَ الحُكْمُ ثابتًا في الأصْلِ لذاتِ الأصْلِ لا لخَارِجٍ؛ وإلَّا لَزِمَ التَّسلْسُلُ. وإنْ ثبتَ لخارجٍ؛ فمِنَ الجائزِ أنْ يكونَ لغيرِ ما أبدًا*، وإنْ لمْ يُطَّلَعْ عليه مع البحْثِ عنْهُ. وليس الأَمْرُ كذلك في العَادِيَّاتِ؛ فإنَّا لا نشكُّ مع سَلَامَةِ البصَرِ وارْتِفَاعِ الموانِعِ في عَدَمِ بحْرِ زِئْبَقٍ وجَبَلٍ مِن ذَهَبٍ بين أيدينا ونحْنُ لا نُشَاهِدُه.

وإنْ كان مُنْحَصِرًا؛ فمِنَ الجائِزِ أنْ يكونَ مُعَلَّلًا بالمجْمُوعِ، أو بالبَعْضِ الذي لا تحقُّقَ له في الفَرْعِ. وثُبُوتُ الحُكْمِ مع المشتركِ في صُورةٍ معَ تخلُّفِ غيْرِهِ مِنَ الأوْصَافِ المقارِنَةِ له في الأصْلِ؛ ممَّا لا يُوجِبُ استِقْلَالَه بالتَّعْليلِ؛ لجَوَازِ أنْ يكونَ في تلك مُعَلَّلًا بعِلَّةٍ أُخْرَى، ولا امْتِنَاعَ فِيهِ.

وإنْ كان لَا عِلَّةَ له سِوَاهُ؛ فجَائزٌ أنْ يكونَ عِلَّةً لخُصُوصِه لا لِعُمُومِه.

وإنْ بيَّنَ أنَّ ذلك الوَصْفَ يَلْزَمُ لِعُمُومِ ذاتِه الحُكْمَ، فمَعَ بُعْدِه؛ يَسْتَغْنِي عن التَّمْثِيلِ.

215- قالوا: والفِرَاسَةُ البَدَنِيَّة هي عيْنُ التَّمْثِيلِ، غيْرَ أنَّ الجامِعَ فيها بيْنَ الأَصْلِ والفَرْعِ دليلُ العِلَّةِ لا نَفْسُها[1]، وهو المسمَّى في عُرْفِ الفُقَهاءِ بِقِيَاسِ الدلالةِ، فإنها: استِدْلَالٌ بمَعْلُولِ العِلَّةِ على ثُبُوتِها ثُمَّ الاستِدْلَالُ بثُبُوتِها على مَعْلُولِها الآخَرِ.

---

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 198) (السطر 10): «لغيرها أبدًا»، وفي مخطوطة ليدن (159ب/ السطر 21): «لغير ما أبدًا».

21 (1) راجع: ابن سينا، النجاة، 95، الذي يؤكّد أن الاستدلال البدني [الفراسة] يشبه كلًّا من القياس الإضماري، والتمثيلي.

إذ مَبْنَاها على أنَّ المِزَاجَ عِلَّةٌ لخُلُقٍ بَاطِنٍ وخَلْقٍ ظاهر. فيُسْتَدَلُّ بالخَلْقِ الظَّاهِرِ على المِزَاجِ، ثُمَّ بالمِزَاجِ على الخُلُقِ الباطِنِ، كالاستِدْلَالِ بِعَرْضِ الأَعْلَى على الشَّجَاعَةِ بناءً على كَوْنِهما مَعْلُولَيْ مِزَاجٍ واحدٍ، كمَا يُوجَدُ مِثْلُ ذلك في الأَسَدِ.

ثُمَّ إِثْبَاتُ العِلَّةِ في الأَصْلِ لا بدَّ فيها مِنَ الدَّوَرَانِ أو التَّقْسيمِ كما تقدَّمَ، وإنْ قُدِّرَ أنَّ علةَ الحُكْمَيْنِ في الأَصْلِ واحدةٌ؛ فلا مانِعَ مِنْ ثُبُوتِ أَحَدِهِما في الفَرْعِ بِغَيْرِ عِلَّةِ الأَصْلِ، وعنْدَ ذلك فلا يَلْزَمُ الحُكْمُ الآخَرُ[2].

هَذَا كَلَامُهم[3].

216- **فيُقَالُ**: تَفْرِيقُهُم بينَ قِيَاسِ الشُّمُولِ وقِيَاسِ التَّمْثِيلِ: بأنَّ الأوَّلَ قد يُفِيدُ اليقينَ والثَّاني لا يُفِيدُ إلَّا الظَّنَّ؛ فرْقٌ باطِلٌ. بلْ حيْثُ أفادَ أحدُهُما اليقينَ؛ أفادَ الآخَرُ اليقينَ. وحيثُ لا يُفيدُ أحدُهما إلَّا الظَّنَّ؛ لا يُفيدُ الآخَرُ إلَّا الظَّنَّ.

فإنَّ إِفَادةَ الدَّليلِ لليقينِ أو الظَّنِّ ليْسَ لِكَوْنِه على صُورَةِ أحدِهِما دُونَ الآخَرِ، بل بِاعْتِبَارِ تَضَمُّنِ أحدِهِما لما يُفيدُ اليقينَ. فإنْ كان أحدُهما اشْتَمَلَ على أمْرٍ مُسْتَلْزِمٍ للحُكْمِ يَقينًا؛ حصَلَ به اليقينُ. وإنْ لمْ يشتَمِلْ إلَّا على ما يُفيدُ الحُكْمَ ظنًّا؛ لمْ يُفِدْ إلَّا الظَّنَّ.

والذي يُسَمَّى في أحَدِهِما: حدًّا أَوْسَطَ؛ هُو في الآخَرِ: الوَصْفُ المشترَكُ، والقضيَّةُ الكُبْرى المتضمِّنَةُ لُزُومَ الحدِّ الأَكْبَرِ للأَوْسَطِ: هو بَيَانُ تَأْثِيرِ الوَصْفِ المشتركِ بيْنَ الأَصْلِ والفَرْعِ. فمَا بِهِ يتبيَّنُ صِدْقُ القضيَّةِ الكُبْرَى؛ بِهِ يتبيَّنُ أنَّ الجامِعَ المشتركَ مُسْتَلْزِمٌ للحُكْمِ. فلُزُومُ الأَكْبَرِ للأَوْسَطِ هو لُزُومُ الحُكْمِ للمشتركِ.

217- فإذا قُلْتَ: «النبيذُ حَرَامٌ قِيَاسًا على الخَمْرِ؛ لأنَّ الخَمَر إنَّما حَرُمَتْ لكَوْنِهَا مُسْكِرَةً، وهذا الوَصْفُ مَوْجُودٌ في النَّبِيذِ»؛ كان بمنزِلَةِ قَوْلِك: «كلُّ نبيذٍ

---

(2) المرجع السابق؛ البغدادي، المعتبر، 1/ 202-3.

(3) انظر: الفقرة (211)، الهامش (1) السابق.

مُسْكِرٌ/ وكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ = فالنتيجة: قولُك: النَّبيذُ حرَامٌ»، والنَّبيذُ هو مَوْضُوعُها، وهو الحدُّ الأَصْغَرُ/ والحَرَامُ مَحْمُولُها، وهو الحَدُّ الأَكْبَرُ/ والمسْكِرُ هو المتوَسِّطُ بين الموضوعِ والمحمولِ، وهو الحدُّ الأَوْسَطُ: المحمُولُ في الصُّغْرَى الموضوعُ في الكُبْرَى.

218- فإذا قلتَ: «النبيذُ حَرَامٌ قِيَاسًا على خَمْرِ العِنَبِ؛ لأنَّ العِلَّةَ في الأَصْلِ هُو الإسْكَارُ، وهو موجودٌ في الفَرْعِ؛ فثبتَ التَّحريمُ لوُجُودِ عِلَّتِه»؛ فإنما استدْلَلْتَ على تحريمِ النبيذِ بالسُّكْرِ، وهو الحدُّ الأَوْسَطُ، لكنْ زِدْتَ في قِيَاسِ التَّمْثيلِ ذِكْرَ الأَصْلِ الذي يثْبُتُ به الفَرْعُ؛ وهَذَا لأنَّ شُعُورَ النَّفْسِ بنَظِيرِ الفَرْعِ أَقْوَى في المعْرِفَةِ مِنْ مُجَرَّدِ دُخُولِه في الجَامِعِ الكليِّ. وإذَا قامَ الدليلُ على تَأْثِيرِ الوَصْفِ المشتركِ؛ لم يكنْ ذِكْرُ الأَصْلِ مُحْتَاجًا إليه.

219- والقِيَاسُ لا يخْلُو: إمَّا أنْ يكونَ بإِبْدَاءِ الجَامِعِ، أوْ بِإِلْغَاءِ الفَارِقِ[1]، والجَامِعُ: إمَّا العلَّةُ وإمَّا دَلِيلُها.

وأمَّا• القِيَاسُ بإِلْغَاءِ الفَارِقِ: فهُنَا إِلْغَاءُ الفَارِقِ هو الحدُّ الأَوْسَطُ. فإذَا قِيلَ: «هذَا مُسَاوٍ لهَذا/ ومُسَاوِي المُسَاوِي مُسَاوٍ»؛ كانت المساوَاةُ هِي الحدُّ الأَوْسَطُ[2]. وإلغَاءُ الفَارِقِ عِبارَةٌ عن المسَاوَاةِ. فإذا قِيلَ: «لا فَرْقَ بين الفَرْعِ والأَصْلِ إلَّا كَذَا، وهو مُهدَرٌ»*؛ فهو بمنزِلَةِ قولِك: «هذا مُساوٍ لهذا، وحُكْمُ المُسَاوِي حُكْمُ مُسَاوِيه».

---

21 (1) انظر: الفقرة (199)، الهامش (1) السابق.

• [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 200): «وإما»، والمثبت من الرد على المنطقيين (212)، وهو الصحيح الموافق لسياق التقسيم. (عمرو)].

(2) لاحظ أن ابن تيمية يعتبر هذا قياسًا مساويًا، في حين أن الفلاسفة عمومًا يعتبرونه قياسًا منطقيًّا [شموليًّا]. للوقوف على رأي الفلاسفة في قياس المساواة، انظر: ابن سينا، الإشارات، 1/ 495-6 (الترجمة الإنجليزية، 145). ومن جهة أخرى، يعترف الطوسي، شرح الإشارات، 1/ 495؛ أنه قد يكون بين قياس المساواة والقياس المنطقي مماثلة ومشابهة.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 201) (السطر 3): «متعذر»، وفي مخطوطة ليدن =

220- وأما قَولُهم: كُلُّ ما يدلُّ على أنَّ مَا بِهِ الاشْتراكُ عِلَّةٌ للحُكْمِ؛ فظنيٌّ.

فيُقال: لا نسلِّمُ. فإنَّ هذه دَعْوَى كليَّةٌ، ولم تُقِيموا عليها دليلًا.

ثُمَّ نقولُ: الذي يُدَلُّ به على عِلِّيَّةِ المشْتَرَكِ هو الذي يُدَلُّ به على صِدْقِ القضيَّةِ الكُبْرَى، وكلُّ ما يُدَلُّ به على صِدْقِ الكُبْرَى في قِيَاسِ الشُّمُولِ يدلُّ به على عِلِّيَّةِ المشتَرَكِ في قِيَاسِ التَّمْثيلِ، سواءٌ كان عِلْمِيًّا أو ظَنِّيًّا. فإنَّ الجامِعَ المشتَرَكَ في التَّمْثِيلِ هو الحدُّ الأَوْسَطُ، ولُزُومَ الحُكْمِ له هو لُزُومُ الأكْبَرِ للأَوْسَطِ، ولُزُومَ الأَوْسَطِ للأَصْغَرِ هو لُزُومُ الجَامِعِ المشتركِ للأَصْغَرِ، وهُو ثُبُوتُ العِلَّةِ في الفَرْعِ.

221- فإذا كانَ الوَصْفُ المشتَرَكُ - وهو المسمَّى بالجَامِعِ والعِلَّةِ أو دَليلِ العلَّةِ أو المنَاطِ أو مَا كَان مِنَ الأَسْمَاءِ -، إذا كان ذلك الوَصْفُ ثَابِتًا في الفَرْعِ لازِمًا له؛ كانَ ذلك مُوجِبًا لصِدْقِ المقدِّمَةِ الصُّغْرَى. وإذا كان الحُكْمُ ثابِتًا للوَصْفِ لازِمًا له؛ كان ذلك مُوجِبًا لصِدْقِ المقدِّمَةِ الكُبْرَى.

وذِكْرُ الأَصْلِ يُتَوَصَّلُ• به إلى إِثْبَاتِ إِحْدَى المقدِّمَتَيْنِ:

فإنْ كان القِيَاسُ بإلْغَاءِ الفَارِقِ؛ فلا بُدَّ مِنَ الأَصْلِ المعيَّنِ؛ فإنَّ المشتركَ هو المساوَاةُ بينهُما وتماثُلُهُما، وهُو إِلْغَاءُ الفارِقِ، وَهُوَ•• الحَدُّ الأَوْسَطُ.

وإنْ كانَ القِيَاسُ بإِبْدَاءِ العِلَّةِ؛ فَقَدْ يُسْتَغْنَى عن ذِكْرِ الأَصْلِ إذَا كان

= (160أ/ السطر 24)، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (212/ السطر 7): «مُهدر».
[**قلت**: في هامش جهد القريحة في الموضع المذكور، قال: «نسخة: مهدر». وقد أثبتناه لأنه الصواب (**عمرو**)].

• [**قلت**: كذا في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 201)، وفي الرد على المنطقيين (221): «ليتوسَّل». والأمر قريب. (**عمرو**)].

•• [**قلت**: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 202): «هو»، والمثبت من الرد على المنطقيين (221): ، وهو الأولى. (**عمرو**)].

الاستدلالُ على عِلِّيَّةِ الوَصْفِ لا يَفْتَقِرُ إليْه. وأمَّا إذا احْتَاجَ إِثْبَاتُ علِّيَّةِ الوَصْفِ إليْهِ؛ فيُذْكَرُ الأَصْلُ؛ لأنَّه مِنْ تَمَامِ مَا يدلُّ على عِلِّيَّةِ المشترَكِ؛ وهو الحدُّ الأكْبَرُ.

222- وهؤلاءِ الذين فرَّقُوا بين قِيَاسِ التَّمْثِيلِ وقِيَاسِ الشُّمُولِ أخَذُوا يُظْهِرُون كَوْنَ أحدِهِمَا ظنِّيًّا في موادَّ معيَّنَةٍ، وتلك الموادُّ التي لا تُفيدُ إلَّا الظَّنَّ في قِياسِ التَّمْثِيلِ؛ لا تُفيدُ إلا الظَّنَّ في قياس الشُّمولِ. وإلَّا فإذا أخَذُوه فيما يُسْتَفادُ به اليقينُ مِنْ قِيَاسِ الشُّمُولِ؛ أَفَادَ اليقينَ في قِياسِ التَّمْثِيلِ أيضًا، وكان ظُهورُ اليقينِ بِهِ هُنَاكَ أَتَمَّ.

فإذا قِيلَ في قِياسِ الشُّمُولِ: «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ/ وكلُّ حيوانٍ جسمٌ = فكلُّ إنسانٍ جسْمٌ»؛ كان «الحيوان» هو الحدُّ الأوْسَطُ. وهو المشتركُ في قياس التمثيلِ: بأن يُقال: «الإنسانُ جسمٌ قِياسًا على الفَرَسِ وغيرِه من الحيوانات؛ فإنَّ كونَ تلك الحيواناتِ حيوانًا هو مُسْتَلْزِمٌ لكونِها أجْسامًا». وإذا نُوزِعَ في عِلِّيَّةِ الحُكْمِ في الأَصْلِ، فقيلَ له: «لا نسلِّمُ أنَّ الحيوانيَّةَ تستَلْزِمُ الجسميَّةَ»؛ كانَ هذا نِزَاعًا في قَوْلِهِ: «كلُّ حيوانٍ جسمٌ».

وذلك أنَّ المشتركَ بينَ الأَصْلِ والفَرْعِ إذا سُمِّيَ عِلَّةً؛ فإنَّما يُرادُ به ما يَسْتَلْزِمُ الحُكْمَ، سواءٌ كان هو العِلَّةُ الموجِبَةُ لوُجُودِه في الخَارِجِ؛ أو كان مُسْتَلْزِمًا لذلك.

223- ومِنَ النَّاسِ من يُسَمِّي الجميعَ عِلَّةً[1]، لا سيِّما مَنْ يقولُ: إنَّ العِلَّةَ إنَّما يُرادُ بها المعرِّفُ، وهو الأَمَارَةُ والعَلَامَةُ[2] والدَّليلُ؛ لا يُرَادُ بها البَاعِثُ والدَّاعِي[3]. ومَنْ قال إنَّه قَدْ يُرادُ بها الدَّاعِي، وهو البَاعِثُ؛ فإنَّه يقولُ ذلك في

---

(1) أي كلٌّ من العلة التي تستلزم الحكم، وتلك [العلامة] التي ليست بعلة مناسبة ولكنها لا تنفك عن تلك العلة، ومن ثم فهي قادرة على إحداث الحكم.

(2) انظر: الفقرة (132)، الهامش (1) السابقة. والأمارة والعلامة هما مترادفان من الناحية العملية. انظر: الجرجاني، التعريفات، 29، تحت مادة: أمارة.

(3) يشير الآمدي، الإحكام، 3/ 17-9؛ إلى أن علماء المسلمين قد اختلفوا حول ما إذا =

عِلَلِ الأَفْعَالِ. وأما غَيْرُ الأَفْعَالِ؛ فقد تُفَسَّرُ العلَّةُ فيها بالوَصْفِ المسْتَلْزِمِ، كاسْتِلْزَامِ الإنسانِيَّةِ للحيوانِيَّةِ، والحيوانِيَّةِ للجِسْميَّةِ، وإنْ لمْ يكنْ أحَدُ الوصفَيْنِ هو المؤثِّرُ في الآخَرِ.

على أنَّا قد بيَّنَّا في غيرِ هذا الموضِعِ: أنَّ ما بِهِ يُعْلَمُ كَوْنُ الحيوانِ جِسْمًا؛ يُعْلَمُ أنَّ الإنْسانَ جِسْمٌ؛ حيثُ بيَّنَّا أنَّ قِياسَ الشُّمولِ الذي يذكرونَه قليلُ الفائِدَةِ أو عَدِيمُها، وأنَّ ما بِهِ يُعْلَمُ صِدْقُ الكُبْرَى في العَقْلِيَّاتِ؛ يُعْلَمُ صِدْقُ أَفْرَادِها التي منها الصُّغْرَى. بلْ وبذلِكَ يُعْلَمُ صِدْقُ النَّتِيجَةِ.

ثُمَّ قَال: وتَنَاقُضُهم وفَسَادُ قولِهم أَكْثَرُ مِنْ أنْ يُذْكَرَ[4].

224- والمقْصودُ هُنَا: الكَلامُ على المنطِقِ، ومَا ذكَرُوه مِنَ البُرْهَانِ، وأنَّهم يعظِّمُونَ قِيَاسَ الشُّمُولِ، ويستَخِفُّونَ بقِيَاسِ التَّمْثيلِ، ويزعُمُونَ أنّه إنَّما يُفيدُ الظنَّ، وأنَّ العِلْمَ لا يحْصُلُ إلَّا بِذَاكَ، وليس الأمْرُ كذلك، بل هُماَ في الحقيقَةِ مِنْ جِنْسٍ واحِدٍ.

وقِياسُ التَّمْثيلِ الصَّحيحُ أَوْلَى بإفَادَةِ المطْلُوبِ، عِلْمًا كانَ أو ظنًّا؛ مِنْ مجرَّدِ قِيَاسِ الشُّمُولِ، ولهذا كان سائِرُ العُقَلاءِ يستَدِلُّونَ بقِيَاسِ التَّمْثيلِ أكْثَرَ ممَّا يستَدِلُّون بقِيَاسِ الشُّمُولِ.

بلْ لا يَصِحُّ قياسُ الشُّمولِ في الأَمْرِ العَامِّ إلَّا بتوسُّطِ قِياسِ التَّمْثيلِ، وكلُّ مَا يُحْتَجُّ بِه على صِحَّةِ قِيَاسِ الشُّمُولِ في بَعْضِ الصُّوَرِ؛ فإنَّه يُحْتَجُّ بِه على صِحَّةِ قياسِ التَّمْثيلِ في تِلْكَ الصُّورَةِ. ومثَّلْنَا هذا بقَوْلِهم: «الواحِدُ لا يَصْدُرُ عنه إلَّا

= كان مصطلح العلة يجب أن يُستخدم حصريًا في تلك التي تدل على الحكم فحسب. ويؤيد الآمدي نفسُه ما يبدو أنه رأي الجمهور، وهو أن العلة تشمل الباعث الذي هو الأساس العقلاني (الحكمة) وراء الوحي بالحكم في حالة معينة.

(4) لم أستطع تحديد هذه الجملة في الرد على المنطقيين. فينبغي أن تكون هذه كلمات السيوطي، مشيرةً إلى انتقاد ابن تيمية لقول الفلاسفة أن «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» (الرد على المنطقيين، 214-33). لقد حُذِف هذا النقد من النص المختصر للسيوطي بسبب البُعد الميتافيزيقي المسيطر على محتواه.

واحِدٌ»[1]؛ فإنَّه مِنْ أَشْهَرِ أَقْوَالِهِم الفَاسِدَة الإلهيَّةِ. وأمَّا الأقوالُ الصَّحيحَةُ؛ فهذَا أيضًا ظَاهِرٌ فيها؛ فإنَّ قِيَاسَ الشُّمُولِ لا بدَّ فيه مِنْ قضيَّةٍ كليَّةٍ موجِبَة، فلا نِتَاجَ عَنْ سالِبَتَيْنِ ولا عَنْ جُزْئِيَّتَيْنِ باتِّفَاقِهِم.

225- والكُلِّيُّ لا يكون كليًّا إلَّا في الذِّهْنِ، فإذا عُرِفَ تحقُّقُ بعْضُ أفْرَادِه في الخَارِجِ؛ كان ذلك مِمَّا يُعينُ علَى العِلْم بِكَوْنِه كلِّيًّا مُوجِبًا. فإنَّه إذا أَحَسَّ الإِنْسانُ ببَعْضِ الأَفْرَادِ الخارِجِيَّةِ؛ انْتَزَعَ منْهُ وَصْفًا كليًّا، لا سيما إذا كَثُرَتْ أفرادُهُ. والعِلْمُ بثُبُوتِ الوصْفِ المشتركِ لأَصْلٍ في الخَارِجِ هُوَ أصْلُ العِلْم بالقضيَّةِ الكليَّةِ. وحينَئِذٍ فالقِيَاسُ التَّمْثيليُّ أصْلٌ للقِيَاسِ الشُّمُولِيِّ. إمَّا أنْ يكونَ سَبَبًا في حُصُولِه، وإمَّا أنْ يُقَالَ: لا يُوجَدُ بِدُونِهِ، فكيْفَ يكونُ وَحْدَهُ أَقْوَى مِنْهُ؟!

226- وهؤلاءِ يمثِّلُون الكُلِّيَّاتِ بمِثْلِ قَوْلِ القَائِلِ: «الكلُّ أعْظَمُ مِنَ الجُزْءِ»، و«النقيضانِ لا يَجْتَمِعَانِ ولا يَرْتَفِعَانِ»، و«الأشياءُ المُسَاوِيَةُ لشيْءٍ واحِدٍ مُتَسَاوِيَةٌ»، ونحْوِ ذلك. ومَا مِنْ كلِّيٍّ مِنْ هذِه الكلِّيَّاتِ إلَّا وقَدْ عُلِمَ مِنْ أَفْرَادِهِ الخَارِجَةِ أُمُورٌ كثيرةٌ، وإِذَا أُرِيدَ تَحْقيقُ هذه الكليَّةِ في النَّفْسِ؛ ضُرِبَ لها المَثَلُ بفَرْدٍ مِنْ أفْرَادِها، وبُيِّنَ انتِفَاءُ الفارِقِ بيْنَهَ وبيْنَ غيْرِهِ، أو ثُبُوتُ الجَامِعِ. وحينئِذٍ يحْكُمُ العَقْلُ بثُبُوتِ الحُكْمِ لذلك المشترَكِ الكلِّيِّ. وهذا حقيقةُ قِيَاسِ التَّمْثِيلِ.

227- ولوْ قدَّرْنَا أنَّ قِيَاسَ الشُّمُولِ لا يفتَقِرُ إلى التَّمْثِيلِ، وأنَّ العِلْمَ بالقضايا الكليَّةِ لا يفتَقِرُ إلى العِلْمِ بمعيَّنٍ أصْلًا؛ فلا يمكنُ أنْ يُقَالَ: «إذَا عُلِمَ الكلِّيُّ مَعَ العِلْمِ بثُبُوتِ بعْضِ أفْرَادِهِ في الخَارِجِ؛ كانَ أَنْقَصَ مِنْ أنْ يَعْلَمَهُ بدونِ العِلْمِ بذلك المعيَّنِ»؛ فإنَّ العِلْمَ بالمعيَّنِ مَا زادَهُ إلَّا كمالًا. فتبيَّنَ أنَّ ما نَفَوْهُ مِنْ صورَةِ القِيَاسِ أكْمَلُ ممَّا أَثْبَتُوه.

---

22 (1) البغدادي، المعتبر، 3/ 156 وما بعدها؛ الطوسي، شرح الإشارات، 3-4. 645 وما بعدها؛ الرازي، المحصَّل، 154-6؛ الغزالي، المقاصد، 288 وما بعدها؛ السهروردي، حكمة الإشراق، 125. حول نقدِ مفصَّل لهذا الرأي، انظر: الرد على المنطقيين، 214 وما بعدها، 312 وما بعدها.

228- واعْلَمْ أنَّهم في المنْطِقِ الإلهِيِّ، بل والطَّبِيعيِّ؛ غَيَّرُوا بعْضَ مَا ذكَرَهُ أرسطو، لكنْ ما زَادُوه في الإِلَهِيِّ هو خيْرٌ مِنْ كَلَام أرسطو، فإنِّي قدْ رَأَيْتُ الكَلَامَيْنِ. وأرسطو وأَتْبَاعُه في الإلهيَّاتِ أَجْهَلُ مِنَ اليَهُودِ والنَّصَارَى بكثيرٍ كثيرٍ. وأمَّا في الطَّبيعيَّاتِ؛ فغالِبُ كلامِه جَيِّدٌ. وأمَّا المنطِقِ؛ فكلامُه فيه خيْرٌ مِنْ كلامِهِ في الإِلَهِيِّ.

229- وما ذَكَرُوهُ مِنْ تَضْعِيفِ قِيَاسِ التَّمْثِيلِ؛ إنما هو مِنْ كَلَامِ متأخِّرِيهم[1]؛ لمَّا رَأَوا استِعْمَالِ الفُقَهَاءِ له غَالِبًا، والفُقَهاءُ يستَعْمِلُونَه كثيرًا في الموادِّ الظَّنِّيَّةِ، وهُناك الظَّنُّ حصَلَ مِن المادَّةِ، لا مِنْ صورَةِ القِيَاسِ، فلوْ صوَّرُوا تلك المادَّةَ بقِيَاسِ الشُّمُولِ؛ لم يُفِدْ أيضًا إلَّا الظَّنَّ. لكنَّ هؤلاءِ ظنُّوا أنَّ الضَّعْفَ مِنْ جِهَةِ الصُّورَةِ، فجَعَلُوا صُورَةَ قِيَاسِهم يقينيًّا، وصورَةَ قِيَاسِ الفُقَهاءِ ظنيًّا.

ومثَّلُوه بأَمْثِلَةٍ كلامِيَّةٍ ليُقَرِّرُوا أنَّ المتكلِّمِينَ يحتَجُّونَ علَيْنَا بالأَقْيِسَةِ الظنيَّةِ، كما مثَّلُوه مِنَ الاحتِجَاجِ عليهِم بأنَّ: «الفَلَكُ جِسْمٌ مؤلَّفٌ؛ فكانَ مُحْدَثًا قِيَاسًا على الإِنْسَانِ وغيرِه مِن المولَّدَاتِ»[2]، ثُمَّ أَخَذُوا يضعِّفُونَ هذا القِيَاسَ. لكنْ إنَّما ضعَّفُوه بضَعْفِ مادَّتِهِ؛ فإنَّ هذا الدَّليلَ الذي ذكَرَه الجَهْمِيَّةُ والقَدَرِيَّةُ ومَنْ وافقَهُم مِن الأَشْعريَّةِ وغيرِهْم على حُدُوثِ الأَجْسَامِ؛ أدلَّةٌ ضعيفةٌ لأَجْلِ مادَّتِها لا لكَوْنِ صورَتِها ظنيَّةً. ولهذا لا فَرْقَ بيْنَ أن يصوِّرُوها بصورَةِ التَّمْثِيلِ أو الشُّمُولِ.

---

(1) يبدو أن عبارة «كلام متأخريهم» تشير إلى الفارابي، وأولئك الذي بزغوا بعده. انظر على سبيل المثال: الفارابي، القياس الصغير، 266 وما بعدها (الترجمة الإنجليزية، 93 وما بعدها).

(2) انظر مثالًا مماثلًا تقريبًا في: ابن سينا، النجاة، 93؛ الطوسي، شرح الإشارات، 1/ 419-20.

المقام الرابع•

فصل

230- وأمَّا **المقَامُ الرَّابعُ**: وهو قولُهم: «إنَّ القِيَاسَ أو البُرْهَانَ يُفيدُ العِلْمَ بالتَّصْدِيقَاتِ»[1]؛ فهو أدَقُّ المقَامَاتِ.

وذلِكَ أنَّ خطَأَ المنطقيِّين في المقَاماتِ الثَّلاثَةِ، وهيَ: مَنْعُ إمْكَانِ التصوُّرِ إلَّا بالحَدِّ، وحصُولُ التصوُّرِ بالحدِّ، ومَنْعُ* حُصُولِ التصديقِ إلَّا بالقِيَاسِ**؛ واضِحٌ بأدْنَى تدبُّرٍ، ومَدْرَكُه قَريبٌ، والعِلْمُ بهِ ظَاهِرٌ. وإنَّما يُلَبِّسُون على النَّاسِ بالتَّهْويلِ والتَّطْويلِ.

وأَظْهَرُها خَطَأً دَعْوَاهم أنَّ التصوُّراتِ المطْلُوبَةَ لا تحصُلُ إلَّا بما ذكَرُوه مِنَ الحَدِّ، ويليه قولُهم إنَّ شيئًا مِنَ التصديقَاتِ المطلوبَةِ لا تُنَالُ إلَّا بما ذكَرُوه مِنَ القِيَاسِ؛ فإنَّ هذا النَّفْيَ العامَّ أمْرٌ لا سبيلَ إلى العِلْمِ بِه، ولا يقُومُ عليه دليلٌ أصْلًا مع أنَّه معْلُومُ البُطْلَانِ بما يحْصُلُ مِنَ التصديقَاتِ المطلوبَةِ بِدُونِ ما ذكَرُوه

• [**قلت**: ليس هذا في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 206)؛ إذ اقتصر في العنونة على «فصل»، والمثبت من الرد على المنطقيين (246)، وهو أولى. (**عمرو**)].

(1) مثل جميع المناطقة العرب، ينص ابن سينا، الإشارات، 1/ 185؛ أنه يمكن تحصيل التصديق بواسطة واحدة من الحجج الثلاث الرئيسة: القياس، والاستقراء، والتمثيل. وفي حين أن الاستقراء والتمثيل لا يفيدان اليقين، فإن الحجة اليقينية الوحيدة الباقية هي القياس. انظر المصادر المستشهد بها في الفقرة (41)، الهامش (2)، السابق.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 206) (السطر 9): «بالحد، ومنع حصول التصديق بالحد، ومنع»، وفي مخطوطة ليدن (161أ/ السطر 31): «بالحد، ومنع».

[**قلت**: وقد حذفت الزيادة التي في جهد القريحة، فليست هي صوابًا في المعنى، ولا في التعداد. (**عمرو**)].

** في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 206) (السطر 10): «التصديق بالقياس»، وفي مخطوطة ليدن (161أ/ السطر 31): «التصديق إلا بالقياس».

[**قلت**: وقد أثبتّ ما في المخطوطة، وهو الصحيح الموافق لدعواهم. (**عمرو**)].

مِنَ القِيَاسِ، كما تحصُلُ تصوُّرَاتٌ مَطْلوبَةٌ بدونِ ما يَذْكرونَهُ مِنَ الحدِّ. بخِلَافِ هذا المقامَ الرَّابعِ: فإنَّ كَوْنَ القِيَاسِ المؤلَّفِ مِنَ المقدِّمَتَيْنِ يُفيدُ النَّتيجَةَ؛ هو أمْرٌ صحيحٌ في نَفْسِه.

231- لكنَّ الذي بيَّنَه نُظَّارُ المسلِمِين في كَلَامِهِم على هذا المنطِقِ اليونانِيِّ المنسوبِ إلى أرسطو: أنَّ ما ذكَرُوه مِنْ صُوَرِ القِيَاسِ ومَوَادِّه، مع كَثْرَةِ التَّعَبِ العَظِيم؛ ليس فِيهِ فائِدَةٌ عِلْمِيَّةٌ. بل كُلُّ ما يُمْكِنُ عِلْمُه بقِيَاسِهِم؛ يمكِنُ عِلْمُه بدونِ قِيَاسِهم. فلمْ يَكُنْ فِي قِيَاسِهم ما يحصِّلُ العِلْمَ بالمَجْهُولِ الذي لا يُعْلَمُ بدونِه، ولا حَاجَةَ إلى ما يُمْكِنُ العِلْمُ بدونِه، فصَارَ عَديمَ التَّأْثِيرِ في العِلْمِ وُجُودًا وعَدَمًا. وفيه تطْوِيلٌ كثيرٌ مُتْعِبٌ، فهو معَ أنَّه لا يَنْفَعُ في العِلْمِ؛ فيهِ إتْعابُ الأَذْهَانِ، وتَضْيِيعُ الزَّمَانِ، وكثْرَةُ الهذَيَانِ، والمطلُوبُ مِنَ الأدِلَّةِ والبراهِينِ بيَانُ العِلْمِ وبيَانُ الطُّرُقِ المؤدِّيَةِ إلى العِلْمِ.

232- قالُوا: وهذَا لا يُفيدُ العِلْمَ المطْلُوبَ، بل قد يكونُ مِنَ الأَسْبَابِ المعوِّقَةِ لهُ؛ لِمَا فيه مِنْ كثْرَةِ تعَبِ الذِّهْنِ، كمَنْ يُريدُ أنْ يسْلُكَ الطريقَ ليذْهَبَ إلى مكَّةَ أو غيرِها من البِلَادِ، فإذَا سلكَ الطريقَ المستقيمَ المعروفَ؛ وصَلَ في مُدَّةٍ قَريبَةٍ بسَعْيٍ مُعْتَدِلٍ، فإذَا قُيِّضَ له مَنْ يسلُكُ به التَّعَاسِيفَ: - والعَسْفُ في اللغَةِ: الأَخْذُ على غيْرِ طريقٍ، بحيْثُ يَدُورُ به طُرُقًا دائِرَةً ويسْلُكُ به مسَالِكَ مُنْحَرِفَةً[1] -؛ فإنَّه يتعَبُ تعبًا كثيرًا حتَّى يصلَ إلى الطريقِ المستقيمَةِ إنْ وصَلَ، وإلَّا فقد يَصِلُ إلى غيْرِ المطْلُوبِ، فيَعْتَقِدُ اعتقاداتٍ فاسِدَةً، وقد يعجزُ بسبَبِ ما يحْصُلُ له مِن التَّعَبِ والإِعْيَاءِ، فلا هُو نالَ مطلوبَه، ولا هو اسْتَراحَ. هذا إذَا بَقِيَ في الجَهْلِ البَسِيطِ[2]. وهكذا هؤلاءِ.

(1) ابن منظور، لسان العرب، 9/ 245-6، تحت مادة: عسف.

(2) الجهل البسيط: هو الحالة التي لا يكوّن فيها العقل تصوُّرًا حول شيء معين، فلا يفهم فهمًا خاطئًا (وهذه الحالة الثانية هي الجهل المركَّب)، بل لا يملك أية معرفة عن ذلك الشيء أصلًا. انظر: التهانوي، الكشاف، 1/ 253-4، تحت المادة: جهل؛ الجرجاني، التعريفات، 71، تحت المادة: الجهل البسيط.

233- ولِهَذا حكَى مَنْ كانَ حاضِرًا عنْدَ مَوْتِ إمَام اِلمنطقيِّين في زَمَانِه، الخُونَجِي[1]؛ أنّه قَالَ عند مَوْتِه: «أَمُوتُ ولا أَعْلَمُ شيئًا إلَّا عِلْمِي بأنَّ الممكِنَ يَفْتَقِرُ إلى الوَاجِبِ. ثُمَّ قال: «الافتِقَارُ وصْفٌ سَلْبِيٌّ؛ أمُوتُ وما عَلِمْتُ شيئًا».

234- فهذا حالُهُم إذَا كان مُنْتَهى أحدِهم الجَهْلُ البَسِيطُ. وأمَّا مَنْ كان مُنْتَهَاه الجَهْلُ المركَّبُ[1]؛ فكثيرٌ. والواصِلُ منهُم إلى عِلْم يُشَبِّهُونه بمَنْ قيل له: «أين أُذُنُك؟»، فأدار يدَه على رأْسِه، ومدَّها إلى أُذُنِه بكُلْفَةٍ. وقد كان يُمْكِنُه أنْ يوصِلَها إلى أُذُنِه مِنْ تَحْتِ رأْسِه، وهو أَقْرَبُ وأسْهَلُ[2].

235- والأُمورُ الفِطْرِيَّةُ متَى جُعِلَ لها طُرُقٌ غيْرُ الفِطْرِيَّةِ؛ كان تعْذِيبًا للنُّفُوسِ بلا مَنْفَعَةٍ لها. كما لو قيل لرجُلٍ: «اقْسِمْ هذه الدَّرَاهِمَ بيْنَ هؤلاءِ النَّفَرِ بالسَّوِيَّةِ»، فإنَّ هذا ممكِنٌ بلا كُلْفَةٍ. فلو قال له قائِلٌ: «اصْبِرْ! فإنَّه لا يمكِنُكَ القِسْمَةُ حتَّى تعْرِفَ حدَّها، وتميِّزَ بينَها وبيْنَ الضَّرْبِ؛ فإنَّ القِسْمَةَ عَكْسُ الضَّرْبِ؛ فإنَّ الضَّرْبَ هو تَضْعِيفُ آحَادِ أَحَدِ العدَدَيْنِ بآحَادِ العدَدِ الآخَرِ، والقِسْمَةُ تَوْزِيعُ آحَادِ أَحَدِ العددَيْنِ على آحَادِ العدَدِ الآخَرِ؛ ولهذا إذا ضُرِبَ الخَارِجُ بالقِسْمَةِ في المقْسُومِ عليه؛ عَادَ المقْسُومُ، وإذا قُسِمَ المرتَفِعُ بالضَّرْبِ على أحَدِ المضْرُوبيْنِ؛ خَرَجَ المضْرُوبُ الآخَرُ». ثُمَّ يُقَالُ: «ما ذكرتَه في حدِّ الضَّرْبِ لا يَصِحُّ؛ فإنَّه إنَّما يتناوُلُ ضَرْبَ العدَدِ الصَّحيحِ دُونَ المكْسُورِ، بل الحدُّ الجامِعُ لهُمَا أنْ يُقَال: الضَّرْبُ طَلَبُ جُمْلَةٍ تكون نِسْبَتُها إلى أحَدِ المضْرُوبيْنِ كنِسْبَةِ الواحِدِ إلى المضْروبِ الآخَرِ، فإذَا قِيلَ: اضْرِبِ النِّصْفَ في الرُّبْعِ؛ فالخَارِجُ هُو الثُّمُنُ، ونِسْبَتُه إلى الرُّبُعِ كنِسْبَةِ النِّصْفِ إلى الواحِدِ». فهذا وإنْ كانَ كلامًا صحيحًا، لكن مِنَ المعْلُومِ أنَّ مَنْ معَه مالٌ يُرِيدُ أن يقسمَه بيْنَ

---

233 (1) حول الخونجي، انظر: الفقرة (51)، الهامش (1) السابق، وراجع: Goldziher, 'Attitude of Orthodox Islam', 190.

234 (1) حول الجهل المركَّب، انظر: الفقرة (232)، الهامش (2)، والجرجاني، التعريفات، 71، تحت المادة: الجهل المركب.

(2) انظر الفقرة (125) السابقة.

عددٍ يعرِفُهم بالسويَّةِ، إذا أَلْزَمَ نفسَه أَلَّا يقسمَه حتَّى يتصوَّرَ هذا كُلَّه؛ كان هذا تعْذِيبًا له بِلَا فائِدَةٍ، وقد لا يَفْهَمُ هذا الكلامَ، وقد تَعْرِضُ له فيه إِشْكَالَاتٌ.

236- فكذلك الدَّليلُ والبُرْهَانُ، هو المُرْشِدُ إلى المطْلوبِ، والموصِلُ إلى المقصُودِ. وكلَّما كان مُسْتَلْزِمًا لغيْرِه؛ فإِنَّه يمكِنُ أنْ يُسْتَدَلَّ بِه علْيِه. ولهذا قِيلَ: الدليلُ ما يكونُ النَّظَرُ الصحيحُ فيه موصِلًا إلى عِلْمٍ أو ظنٍّ[1]. فالمقصُودُ أنَّ كلَّ ما كان مُستلزِمًا لغيرِه، بحيث يكونُ مَلْزومًا له؛ فإِنَّه يكونُ دَليلًا عليه وبُرهانًا له، سواءٌ كانا وُجُودِيَّيْنِ أو عَدَمِيَّيْنِ، أو أحدُهُما وجوديًّا والآخرُ عدمِيًّا. فأبدًا: الدليلُ مَلزومٌ للمَدْلولِ عليْه، والمدلولُ لازِمٌ للدليلِ.

237- ثم قد يكونُ الدليلُ مقدِّمَةً واحِدَةً متَى عُلِمَتْ عُلِمَ المطْلُوبُ، وقد يَحتاجُ المستدِلُّ إلى مقدمتيْنِ، وقد يحتاجُ إلى ثلاثِ مقدِّماتٍ وأربَعٍ وخمْسٍ وأكثرَ، ليس لذلك حدٌّ مُقَدَّرٌ يتسَاوَى فيه جميعُ الناسِ في جميعِ المطالب، بل ذلك بحسَبِ عِلْمِ المستدلِّ الطَّالِبِ بأَحْوَالِ المطْلُوبِ والدليلِ ولوازمِ ذلك ومَلْزُوماتِه.

فإذا قُدِّر أنَّه قدْ عرَفَ ما بِهِ يَعْلَمُ المطْلُوبَ إِلَّا• مقدِّمةً واحِدَةً؛ كان دَليلُه الذي يَحْتَاجُ إلى بَيَانِه له: تلك المقدِّمةَ. كمَنْ علِمَ أنَّ الخَمْرَ محرَّمٌ، وعلِمَ أنَّ النبيذَ المتنازَعَ فيه مُسْكِرٌ، لكنْ لمْ يعلمْ أنَّ كلَّ مُسْكرٍ هو خَمْرٌ؛ فهو لا يَحْتَاجُ إِلَّا إلى هذه المقدِّمَةِ. فإذا قِيلَ: «ثبتَ في الصحيح عنِ النبي صلى الله عليه وسلم أنَّه قَال: (كلُّ مسْكِرٍ خمْرٌ)[1]»؛ حصَلَ مَطْلُوبُه، ولم يحْتَجْ إلى أنْ يُقالَ:

---

(1) هذا هو التعريف الفقهي للدليل. انظر: الباجي، الحدود، 37-9؛ التهانوي، الكشاف، 1/ 492-3، تحت المادة: الدليل. وحول التعريف الفلسفي، انظر تحت مادة: الدليل في الجرجاني، التعريفات، 93، والآمدي، المبين، 74. والتعريف الأول هو: ثبوت الأوسط للأصغر، واندراج الأصغر تحت الأوسط. انظر أيضًا: الفقرة (52)، الهامش (3) السابق.

• [قلت: ليست «إلا» في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 210)، وهي في الرد على المنطقيين (250)، ولا يصح المعنى إلا بها. (عمرو)].

(1) انظر: الفقرة (52)، الهامش (3) السابق.

«كلُّ نبيذٍ مسكرٌ/ وكلُّ مسكِرٍ خمرٌ»، ولا أن يُقالَ: «كلُّ مسكرٍ خمْرٌ/ وكلُّ خمرٍ حرامٌ»؛ فإنَّ هذا كلَّه معلومٌ لَهُ، لمْ يكنْ يَخْفَى عليه إلَّا أنَّ اسْمَ الخَمْرِ هل هُو مختَصٌّ ببعْضِ المسكِراتِ، كما ظنَّه طائفةٌ مِنْ عُلَماءِ المسلِمين، أو هو شامِلٌ لكلِّ مُسْكِرٍ. فإذا ثبتَ له عَنْ صاحِبِ الشَّرْعِ أنَّه جعلَه عامًّا لا خاصًّا؛ حصَلَ مَطْلُوبُه. وهذا الحديثُ في صَحِيحِ مُسْلِمٍ، ويُرْوَى بلفظَيْنِ: «كلُّ مُسْكِرٍ خمْرٌ»، و«كلُّ مسكرٍ حرامٌ»[2]، ولم يَقُلْ: «كلُّ مسكِرٍ خمْرٌ، وكلُّ خمْرٍ حرامٌ»، كالنظْمِ اليونانيِّ؛ فإنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم أَجَلُّ قَدْرًا في عِلْمِه وبَيَانِه مِنْ أنْ يتكلَّمَ بمِثْلِ هَذَيَانِهم. فإنَّه إنْ قَصَدَ مجرَّدَ تعْرِيفِ الحُكْمِ؛ لم يحْتَجْ معَ قولِه إلى دليلٍ. وإنْ قصدَ بيانَ الدَّليلِ، كما بيَّنَ اللهُ في القُرْآنِ عامَّةَ المطالِبِ الإلهيَّةِ التي تُقَرِّرُ الإيمانَ بالله ورسُلِهِ واليومِ الآخِرِ؛ فهو صلَّى الله عليه وسلم أَعْلَمُ الخَلْقِ بالحَقِّ، وأحْسَنَهم بيانًا لَهُ.

238- فعُلِمَ أنّه ليس جميعُ المطالِبِ تحتاجُ إلى مقدِّمتيْنِ، ولا يكْفِي في جميعِها مقدِّمَتانِ؛ بل يُذْكَرُ ما يحْصُلُ به البَيَانُ والدلالةُ، سواءٌ كانَ مقدِّمةً أو مقدمتيْنِ أو أكْثَرَ. ومَا قُصِدَ به هُدًى عامٌّ، كالقُرْآنِ الذي أنزلَه اللهُ بيانًا للنَّاسِ؛ يُذْكَرُ فيه مِنَ الأدِلَّةِ ما ينْتَفِعُ به النَّاسُ عامَّةً. وهذه* إنما يُمْكِنُ بَيَانُ أنْواعِها العامَّةِ. وأمَّا ما يختصُّ به كلُّ شخْصٍ؛ فلا ضَابِطَ له حتَّى يُذْكَرَ في كَلَامٍ. بل هذا يَزُولُ بأَسْبابٍ تختصُّ بِصَاحِبِه، كدُعَائِه لنَفْسِه، ومُخَاطَبَةِ شَخْصٍ معيَّنٍ له بما يُنَاسِبُ حالَه، ونَظَرِه فيما يخصُّ حالَه، ونحوِ ذلك.

239- وأيضًا فما يذْكُرُونَه مِنَ القِياسِ لا يُفيدُ العلْمَ بشيْءٍ معيَّنٍ من الموجُوداتِ. ثُمَّ تلك الأُمُورُ الكليَّةُ يُمْكِنُ العِلْمُ بكلِّ واحدٍ منها بما هُو أَيْسَرُ مِنْ قِياسِهم. فلا تُعْلَمُ كُلِّيَّةٌ بقِيَاسِهم إلَّا والعِلْمُ بجزئيَّاتِها مُمْكِنٌ بدونِ قِياسِهم، وربما

---

(2) انظر: الفقرة (52)، الهامش (3) السابق.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 211) (السطر 3): «وهذا»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (251/ السطر 14): «وهذه».
[قلت: وقد أثبتُّ التأنيث، لأنه أولى للنسق. (عمرو)].

كان أَيْسَرَ؛ فإنَّ العِلْمَ بالمعيَّناتِ قدْ يكونُ أبيْنَ مِن العِلْمِ بالكليَّاتِ، وهذا مَبْسوطٌ في موضِعِه[1].

240- والمقصودُ هُنا: أنَّ المطلوبَ هو العِلْمُ، والطريقَ إليه هو الدليلُ. فمَنْ عرَفَ دليلَ مَطْلوبِه؛ عرَفَ مَطْلوبَه، سواءٌ نظَمَهُ بقِيَاسِهم أمْ لا. ومَنْ لمْ يعرِفْ دليلَه؛ لمْ ينفَعْهُ قياسُهم.

ولا يُقالُ: إنَّ قياسَهم يعرِّفُ صحيحَ الأدِلَّةِ مِنْ فاسِدِها؛ فإنَّ هذا إنَّما يقولُه جَاهلٌ لا يعرِفُ حقيقةَ قياسِهم؛ فإنَّ حقيقةَ قياسِهم ليس فيه إلَّا شَكْلُ الدَّليلِ وصورَتُه.

241- وأمَّا كوْنُ الدليلِ المعيَّنِ مُسْتلزمًا لمدلولِه؛ فهذا ليس في قياسِهم ما يتعرَّضُ له بنَفْيٍ ولا إثْبَاتٍ[1]، وإنَّما هذا بحسَبِ عِلْمِه بالمقدِّمَاتِ التي اشْتَمَلَ عليها الدليلُ. وليْسَ في قِياسِهم بَيَانُ صِحَّةِ شيْءٍ من المقدِّمَاتِ ولا فسادِها. وإنما يتكلَّمُون في هذا إذَا تكلَّمُوا في موادِّ القِياسِ، وهو الكَلامُ في المقدِّمَاتِ مِنْ جِهَةِ ما يَصْدُقُ بِها. وكَلَامُهم في هذا فيه خطَأٌ كثيرٌ، كما نُبِّهَ عليه في موضِعٍ آخرَ[2].

242- والمقصُودُ هنا: أنَّ الحقيقةَ المعتبَرَةَ في كلِّ بُرْهانٍ ودَليلٍ في العالَمِ هو اللزُومُ. فمَنْ عَرَفَ أنَّ هذا لازِمُ لهذَا؛ استدَلَّ بالملزُومِ على اللازِمِ. وإنْ لَمْ يَذْكُرْ لَفْظَ اللزومِ ولا تصوَّرَ معْنَى هذا اللفْظِ. بلْ منْ عرَفَ أنَّ كذَا لا بُدَّ له مِنْ كذا، أو أنَّه إذَا كانَ كذَا؛ كَان كذَا، وأمثال هذا؛ فقَد عَلِم اَللزومَ. كمَا يعْرِفُ

---

(1) انظر الفقرات: (56) السابقة، و(261-7) الآتية.

(1) أي أنه لا يوجد في القياس المنطقي ما يثبت صدقَ الحد الأوسط كمحمول للحد الأكبر أو الأصغر.

(2) انظر على سبيل المثال الفقرات: (302-6)؛ الرد على المنطقيين، 384 وما بعدها. وللوقوف على مناقشة الفلاسفة لما يتعلّق بمادة المقدمات، انظر: ابن سينا، النجاة، 97 وما بعدها؛ المؤلف نفسه، الإشارات، 1/ 510 وما بعدها (الترجمة الإنجليزية، 148-9)؛ الغزالي، المقاصد، 100 وما بعدها؛ الرازي، التحرير، 166 وما بعدها.

أنَّ كلَّ ما في الوُجُودِ آيَةٌ للهِ، فإنَّه مُفْتَقِرٌ إليه مُحْتاجٌ إليه، لا بدَّ له مِنْ مُحْدِث، كما قالَ تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾[1]، قال جُبَيْرُ بْنُ مُطْعِمٍ: «لمَّا سمعْتُ هذه الآيَةَ أَحْسَسْتُ بفُؤَادِي قد انْصَدَعَ»[2]؛ فإنَّ هذا تقْسِيمٌ حاصِرٌ[3]، يقُول: أَخُلِقُوا مِنْ غيْرِ خالِقٍ خَلَقَهُم؟ فهذَا مُمْتَنِعٌ في بَدَاهَةِ العُقُولِ، أمْ خَلَقُوا أنْفُسَهم؟ فهذا أشَدُّ امتِنَاعًا؛ فعُلِمَ أنَّ لهم خَالِقًا خلقَهُم.

243- وهو سُبحانَه ذَكَرَ الدليلَ بصِيغَةِ اسْتِفْهَام الإنْكَارِ؛ ليُبَيِّنَ أنَّ هذه القضيةَ التي استدَلَّ بها فِطْرِيَّةٌ بديهيَّةٌ مُستقِرَّةٌ في النُّفوسِ، لا يمكنُ لأحدٍ إنكارُها، فلا يمكنُ صحيحَ الفِطْرَةِ أنْ يدَّعِيَ وجودَ حادِثٍ بدونِ مُحدِثٍ أحْدَثَهُ، ولا يمكِنُه أنْ يقولَ: هذا أحْدَثَ نَفْسَهُ.

244- وكَثيرٌ من النُّظَّارِ يسْلُكُ طريقًا في الاستدلالِ على المطْلوبِ، ويقولُ: «لا يُوصَلُ إلى مطلوبٍ إلَّا بهذا الطريقِ»؛ ولا يكونُ الأمْرُ كمَا قالَه في النَّفْيِ، وإن كان مُصيبًا في صِحَّةِ ذلك الطَّريقِ، فإنَّ المطلوبَ كلَّما كان النّاسُ إلى معرِفَتِه أَحْوَجَ؛ يسَّرَ اللهُ على عُقولِ النّاسِ معرفةَ أدلتِهِ. فأدِلَّةُ إثباتِ الصَّانِعِ وتَوْحيدِه وأَعْلَامِ النبوَّةِ وأدلتِها كثيرةٌ جدًّا، وطرقُ النَّاسِ في معرفَتِها كثيرةٌ.

245- وكثيرُ من الطُّرُقِ لا يحتاجُ إليه أكْثَرُ الناسِ، وإنَّما يَحْتَاجُ إليه مَنْ لمْ يعرِفْ غيرَه، أو مَنْ أعْرَضَ عن غيرِه. وبعْضُ الناسِ يكونُ كلَّما كان الطريقُ أدَقَّ وأَخْفَى وأَكْثَرَ مُقَدِّماتٍ وأَطْوَلَ؛ كان أنفَعَ لَهُ؛ لأنَّ نَفْسَهُ اعتَادَتِ النَّظَرَ في الأُمُورِ الدقيقةِ، فإذَا كان الدّليلُ قليلَ المقدِّمَاتِ أو كانَتْ جليَّةً؛ لم تَفْرَحْ نفسُه بِهِ. ومِثْلُ هذا قد تُسْتَعْمَلُ معَهُ الطُّرُقُ الكلاميَّةُ المنطقيَّةُ وغيرُها لمناسَبَتِها لعَادَتِه؛ لا لكَوْنِ العِلْمِ بالمطْلُوبِ مُتَوَقِّفًا عليها مطلقًا؛ فإنَّ مِن النَّاسِ مَنْ إذا عَرَفَ ما يعْرِفُه

(1) القرآن الكريم، [سورة الطور: 35].

(2) البخاري، الصحيح، 3/ 339. جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف (ت: 58هـ/ 677م، أو: 59هـ/ 678م)، يُعرف بأنه رجل تحوَّل إلى الإسلام آخر حياة النبي.

(3) الإشارة إلى ان الآية المذكور لا تقدِّم احتمالًا منطقيًّا رابعًا؛ فإما أن يكون العالم خلق نفسَه، وإما أنه خلق من غير فاعلن وإما أن الله هو مَن خلقه.

جُمْهورُ الناس وعُمُومِهم أو ما يُمْكِنُ غيرَ الأذكياءِ مَعرفتُه؛ لم يكُنْ عنْدَ نَفْسِه قد امْتَازَ عَنهم بعِلْم، فيُجِبُّ معرفةَ الأمُورِ الخفِيَّةِ الدَّقيقَةِ الكثيرَةِ المقدمات. ولهذا يَرْغَبُ كثيرٌ مِنْ عُلَماءِ السُّنَّةِ في النَّظَرِ في العُلُومِ الصَّادِقَةِ الدَّقيقةِ كالجَبْرِ والمقَابَلَةِ[1] وعَوِيصِ الفرائِضِ والوَصَايا والدَّوْرِ[2]، وهو علْمٌ صحيحٌ في نفْسِه.

246- وعِلْمُ الفرَائِضِ نوعان: أَحْكَامٌ وحِسَابٌ.

فالأَحْكَامُ ثلاثَةُ أنْوَاعٍ: عِلْمُ الأَحْكَامِ على مَذْهَبِ بَعْضِ الفُقَهَاءِ. وهذَا أَوَّلُها. ويَلِيهُ عِلْمُ أقَاوِيلِ الصَّحَابَةِ فيمَا اخْتُلِفَ فيه مِنْهَا. ويليهِ عِلْمُ أدِلَّةِ ذلك مِنَ الكِتَابِ والسُّنَّةِ.

وأمَّا حِسابُ الفرَائِضِ: فمَعْرِفَةُ أُصُولِ المسائِلِ وتصحيحِها والمنَاسَخَاتِ وقِسْمَةِ التَّرِكَاتِ. وهذا الثَّاني كُلُّهُ عِلْمٌ مَعْقُولٌ، يُعْلَمُ بالعَقْلِ كسائِرِ حِسَابِ المعامَلاتِ وغيْرِ ذلك من الأنوَاعِ التي يحتاجُ إليها النَّاسُ. ثُمَّ قد ذكَرُوا حِسَابَ المجْهُولِ، الملقَّبِ بحِسَابِ الجَبْرِ والمقابَلَةِ؛ في ذلك، وهو عِلْمٌ قديمٌ، لكنَّ إدْخَالَه في الوصايا والدَّوْرِ ونحوِ ذلك؛ أوَّل مَنْ عُرِفَ أنَّه أَدْخَلَه فيها محمَّدُ بْنُ مُوسَى الخُوَارِزْمِيُّ[1]. وبَعْضُ النَّاسِ يَذْكُرُ عن عليِّ بنِ أبي طالبٍ أنَّه تكلَّمَ فِيه، وأنَّه تعلَّمَ ذلك مِنْ يهوديٍّ، وهذا كَذِبٌ علَى عَلِيٍّ.

247- ولفْظُ الدَّوْرِ يُقَالُ على ثلاثة أنواعٍ:

---

24 (1) انظر: الفقرة (81)، الهامش (2) السابق.

(2) أي علم التفكير الدائري الذي يتعلّق بحالات في الفقه الوضعي. للوقوف على مثال للتفكير في إحدى هذه الحالات، انظر: الفقرة (248)، الهامش (1) الآتي.

24 (1) أبو علي محمد بن موسى الخوارزمي (ت: بعد 232هـ/ 846م)، مؤلف كتاب الجبر والمقابلة. انظر: Brockelmann, *Geschichte*, suppl. i. 381-2، والمصادر المستشهد بها في الفقرة (81)، الهامش (2) السابق.

(1) الدَّوْرُ الكَوْنِيُّ: الذي يُذْكَرُ في الأدِلَّةِ العَقْلِيَّةِ أنّه لا يكونُ هذا حتَّى يكونَ هذا، ولا يكونُ هذا حتى يكونَ هذا[1]. وطائِفَةٌ من النُّظَّارِ كانوا يقولون: هو مُمْتَنِعٌ.

والصَّوابُ أنَّه نَوْعانِ: كما يقُولُه الآمديُّ وغيرُه: دَوْرٌ قَبْلِيٌّ، ودَوْرٌ معِّيٌّ[2].

فالقَبْلِيُّ مُمْتَنِعٌ. وهُو الذي يُذْكَرُ في العِلَلِ، وفي الفاعِلِ، والمؤثِّر، ونحْوِ ذلك. مِثْلَ أن يُقالَ: «لا يجوزُ أنْ يكونَ كلٌّ من الشيئيْنِ فاعِلًا للآخَرِ»؛ لأنَّه يُفْضِي إلى الدَّوْرِ، وهو أنَّه يكونُ هذا قبْلَ ذَاكَ وذَاكَ قبْلَ هذَا.

والمعِّيُّ ممكِنٌ. وهو دَوْرُ الشَّرْطِ مَعَ المشرُوطِ، وأَحَدُ المتضايفيْنِ مع الآخَرِ، مِثْلَ ألَّا تكونَ الأبُوَّةُ إلَّا مع البُنُوَّةِ، ولا تكونُ البنوَّةُ إلَّا مع الأبُوَّةِ.

248- (2) **النوع الثاني**: الدور الحُكْمِيُّ الفِقْهِيُّ: المذكورُ في المسْأَلَةِ السُّرَيْجِيَّة وغيرِها[1]. وقد أَفْرَدْنَا فيه مُؤَلَّفًا، وبيَّنَّا أنَّه باطِلٌ عَقْلًا وشَرْعًا[2]، وبينَّا هل في الشريعَةِ شيءٌ من هذا الدَّوْرِ أمْ لا؟

---

24 (1) بالعربية: «لا يكون هذا حتى يكون هذا ولا يكون هذا حتى يكون هذا»، وقد استبدلت P وQ بدلًا من «هذا».
[قلت: ينبه مترجمُنا على ذلك لأنا ترجم النص العربيَّ فوق بصورة رمزية، على النحو الآتي: «لا يمكن أن يوجد P من دون وجود Q، ولا يمكن أن يوجد Q من دون وجود P». (عمرو)]

(2) انظر: الفقرة (46)، الهامش (5) السابق.

24 (1) السُّرَيْجِيَّة هي مسألة تقليدية في الفقه الشافعي، أُخذ اسمها من الفقيه الشافعي الشهير أحمد بن عمر بن سريج (ت: 306هـ/ 918م)، على الرغم من أن مذاهب فقهية أخرى قد شاركت بعدُ في الجدل الدائر حول هذه المسألة. يتعلق الجدل حول ما إذا كان الطلاق صحيحًا إذا قال الزوج إنه إذا تزوّج زوجته في زمن مستقبل أنها ستُصبح طالقًا ثلاثًا. ففي الزمن المستقبل سيقع الطلاق بالكامل بناء على كلمة الطلاق السابقة. رأى ابن سريج وابن تيمية، ضمن علماء آخرين؛ أن هذا الطلاق ليس بصحيح، ومن ثَمَّ فليس بقابل للوقوع لأنه يتضمّن دَوْرًا. وكان الغزالي قد تبنّى هذا الرأي، ولكنه غيَّر موقفه فيما بعد بشأن القضية، ورأى أن الطلاق الصادر في مثل هذه العبارات صحيح. انظر: 'Abdurrāḥman Badawi, Les CEuvres d'al-Ghazâlî, 50-2, 207-9.

(2) لم أستطع العثور على أية إشارة لهذه الرسالة، والتي قد تشكِّل جزءًا من كتاب فقهي أكبر على أية حال. للوقوف على قائمة بهذه الأعمال، انظر: Brockelmann, *Geschichte*, suppl. ii. 124-5.

249- (3) **الثالث**: الدور الحِسَابِيُّ: وهو أن يُقالَ: «لا يُعْلَمُ هذَا حتَّى يعلمَ هذا». فهذا هو الذي يُطْلَبُ حَلُّهُ بالحِسَابِ والجَبَرِ والمقابَلَةِ. وقد بينَّا[1] أنَّه يمكِنُ الجوَاب عُن كلِّ مَسْألَةٍ شرعيَّةٍ جَاءَ بها الرسُولُ صلى الله عليه وسلم بدونِ حِسَابِ الجبْرِ والمقابَلَةِ. وإنْ كان حِسَابُ الجبرِ والمقابَلَةِ صحيحًا؛ فنحنُ قد بيَّنَّا أنَّ شريعةَ الإِسْلَامِ ومعرفتَها ليستْ مَوْقُوفةً على شيْءٍ يُتعَلَّمُ مِنْ غيْرِ المسلمين أصْلًا، وإنْ كان طَريقًا صحيحًا. بل طُرُقُ الجَبْرِ والمقابَلَةِ فيها تطويلٌ، يُغْنِي اللهُ عنه بغيرِه كمَا ذكرْنَا في المنطِقِ.

250- وهكذا كلُّ ما بُعِثَ به النبيُّ صلى الله عليه وسلم مِثْلُ العِلْمِ بجِهَةِ القِبْلَةِ والعلْمِ بمواقيتِ الصلاةِ والعِلْم بطُلُوعِ الفجْرِ والعِلْم بالهِلَالِ؛ فكلُّ هذا يمكِنُ العِلْمُ به بالطُّرُقِ التي كان الصَّحَابةُ والتابِعُونَ لهم بإِحْسَانٍ يَسْلُكُونَها ولا يحْتَاجُونَ معها إلى شيءٍ آخرَ. وإنْ كان كثيرٌ من الناسِ قد أحدَثُوا طُرقًا أُخَرَ، وكثيرٌ منهم يظنُّ أنّه لا يمكن معرفةُ الشريعةِ إلا بها. وهذا من جهْلِهِم كما يظنُّ طائفةٌ من النَّاسِ أنَّ العِلْمَ بالقِبْلَةِ لا يمكن إلا بمعرفةِ أَطْوَالِ البلاد وعُرُوضِها. وهو وإنْ كان عِلْمًا صحيحًا حِسابيًّا يُعْرَفُ بالعقْلِ، لكنَّ معرِفَةَ المسلمين بقِبْلَتِهم ليست مَوْقوفةً على هذا. بل قد ثبتَ عن صاحِبِ الشَّرْعِ صلى الله عليه وسلم أنَّه قال: «ما بَيْنَ المشْرِقِ والمغْرِبِ قِبْلَةٌ». قال التِّرمذيُّ: حديثٌ صحيحٌ[1].

251- ولهذَا كان عنْدَ جمَاهيرِ العُلماءِ أنَّ المصلِّيَ ليس عليه أن يستدِلَّ بالقُطْبِ ولا بالجدْيِ ولا غيْرِ ذلك. بل إذَا جعَل مَنْ في الشَّامِ ونحوِها المغْرِبَ عن يمينِه والمشرِقَ عن شمالِه؛ صحَّتْ صلاتُه. وكذلك لا يمكِنُ ضبْطُ وقْتِ طُلُوعِ الهلالِ بالحِسَابِ، فإنَّهم وإنْ عرَفُوا أنَّ نُورَ القَمَرِ مُستفادٌ من الشَّمْسِ، وأنَّه إذا اجتمعَ القُرْصَانِ عند الاسْتِسْرَارِ لا يُرَى له ضَوءٌ، فإذا فَارَقَ الشَّمْسَ

---

24 (1) يبدو أنه قدَّم البيان المشار إليه في الفقرة (248)، الهامش (2) السابق.

25 (1) الترمذي، الصحيح، 1/ 70. معنى هذا الحديث أن صلاة المسلمين تكون صحيحة ما داموا يصلون في مواجهة اتجاه القبلة تقريبًا. ومن ثَمَّ لا يشكّل تحديد الموقع الجغرافي الدقيق للقبلة شرطًا لصحة الصلاة.

صارَ فيه النُّورُ؛ فهُمْ أكْثَرَ ما يمكنِهُم أنْ يضْبِطُوا بالحِساب كمْ بُعْدُه عندَ غُرُوبِ الشَّمْسِ عنِ الشمْسِ. هذا إذا قُدِّرَ صِحَّةُ تقويمِ الحِسَابِ وتعديلِه، فإنَّهم يسمُّونه علم التقويم والتعديل[1]؛ لأنّهم يَأْخُذُون أعْلَى مسيرِ الكوَاكبِ وأَدْنَاه، فيأخُذُون مُعْدَّلَهُ فيَحْسِبُونه، فإذَا قدِّرَ أنهم حَزَرُوا ارتفاعَه عند مغيبِ الشَّمْسِ؛ لم يكن في هذا ما يدلُّ على ثُبُوتِ الرؤيَةِ ولا انتفائِها؛ لأنَّ الرؤيَةَ أمْرٌ حِسِّيٌّ لها أسبابٌ متعددةٍ مِنْ صفَاءِ الهواءِ وكدَرِهِ وارتِفَاعِ النَّظَرِ وانخفاضِه وحِدَّةِ البَصَرِ وكلَالِهِ، فمِنَ النَّاسِ مَنْ لا يراهُ، ويراه مَنْ هو أحدُّ بصرًا مِنْهُ، ونحو ذلك.

252- فلهذا كانَ قُدَماءُ عُلَمَاءِ الهيْئَةِ، كبَطْلَيْمُوسَ صاحِبِ المِجَسْطِيّ وغيرِه؛ لمْ يتكلَّمُوا في ذلك بحرْفٍ، وإنما تكلَّم فيه بعضُ المتأخِّرِينَ مِثْل كُوشيار الدِّيلَمِيِّ[1] ونحوِه، لمَّا رأَوا الشريعةَ جاءَتْ باعِتْبَارِ الرؤيَةِ، فأحبُّوا أن يعرِفُوا ذلك بالحِسَابِ، فضلُّوا وأضَلُّوا. ومَنْ قال إنَّه لا يُرَى على اثْنَتَيْ عشرةَ درجةً أو عَشْرٍ ونحوِ ذلك؛ فقدْ أَخْطَأَ. فإنَّ مِنَ النَّاس مَنْ يراه على أقلَّ مِن ذلك، ومنهم مَن لا يراه على ذلك، فلا العَقْلَ اعتَبَرُوا ولا الشَّرْعَ عَرَفُوا. ولِهَذا أنْكَرَ ذلك عليهم حُذَّاقُ صِنَاعَتِهم.

253- ثُمَّ قَال[1]: فصُورَةُ القِيَاسِ لا تُدْفَعُ صحَّتُها، لكنْ نبيِّنُ أنَّه لا يُسْتَفَادُ به عِلْمٌ بالموجوداتِ. كما أنَّ اشتراطَهم للمقدمتيْنِ دون الزِّيَادَةِ والنَّقْصِ شرْطٌ باطِلٌ. فهو وإن حصَلَ به يقينٌ؛ فلا يُستفادُ بخُصُوصِه يقينٌ مطلوبٌ بشيْءٍ مِنَ الموجُوداتِ.

---

(1) يعرِّف دوزي Dozy مصطلح التقويم والتعديل على أنه العلم الذي يعالج «تحديد موقع النجوم في زمن معين». للاطلاع على إجراءات حساب التقويم والتعديل، انظر: البتّاني، الزيج الصابئ، 108 وما بعدها.

(1) قد يكون كوشيار بن لبان الجيلي، فلكي ورياضي، توفي في وقت ما في الربع الأول من القرن الخامس/ الحادي عشر. انظر: Brockelmann, *Geschichte*, i. 252-3; suppl. i. 397-8; Sezgin, *Geschichte*, vi. 246-9.

(1) هذه عبارة السيوطي، التي يعلن بها عودة ابن تيمية إلى معالجة المنطق، بعد أن استطرد في مسائل ميتافيزيقية ومسائل أخرى في الرد على المنطقيين، 265-93

فنَقُولُ: إنَّ صورةَ القِيَاسِ إذا كانت مَوَادُّهُ معلومةً لا رَيْبَ أنّه يُفيدُ اليقينَ. فإِذَا قِيل: «كُلُّ أ= ب»، و«كل ب= ج»، وكانت المقدمتانِ مَعْلُومتيْنِ؛ فلا رَيْبَ أنَّ هذا التَّأْليفَ يُفيدُ العِلْمَ بأنَّ «كلَّ أ= ج»، لكن يُقالُ: ما ذَكَرُوه مِنْ كثْرَةِ الأَشْكَالِ وشَرْطِ نِتَاجِها تَطْويلٌ قليلُ الفائِدَةِ كثيرُ التَّعَبِ*، فهو لحْمُ جمَلٍ غَثٍّ، على رأْسِ جبَلٍ وعْرٍ، لا سَهْلٍ فيُرْتَقَى، ولا سمينٍ فيُنْتَقَلُ.

254- فإنه متَّى كانت المادَّةُ صحيحةً؛ أَمْكَنَ تصويرُها بالشَّكْلِ الأَوَّلِ الفِطْرِيِّ، فبَقِيَّةُ الأَشْكَالِ لا يُحْتَاجُ إليْهَا، وهي إنَّما تُفِيدُ بالردِّ إلى الشَّكْلِ الأوَّلِ: إمَّا بإبْطَالِ النَّقِيض الذي يتضمَّنُه قِياسُ الخُلْفِ، وإمَّا بالعَكْسِ المُسْتَوِي، أو عَكْسِ النَّقِيضِ[1]؛ فإنَّ ثُبُوتَ أحَدِ المتناقِضَيْنِ يَسْتلزِمُ نَفْيَ الآخَرِ، إذا رُوعِيَ** التناقضُ من كلِّ وجْهٍ. فهم يستدلُّون بصِحَّةِ القضيَّةِ على بُطْلانِ نَقِيضها، وعلى ثُبُوتِ عكْسِها المستَوِي وعَكْسِ نقيضِها.

بل تصوُّرُ الذِّهْنِ لصُورَةِ الدليلِ يُشْبِهُ حِسَابَ الإنسانِ لما معَه من الرَّقيقِ والعقَارِ. والفِطْرةُ تتصوَّرُ القياسَ الصحيحَ مِنْ غيْرِ تَعْليم. والناسُ بفِطَرِهِم يتكلَّمُون بالأَنْوَاعِ الثلاثةِ: التَّداخُلِ والتَّلازُمِ والتَّقْسيمِ[2]، كما يتكلَّمُون بالحِسَابِ ونحوِه. والمنطقيُّون قد يُسَلِّمُونَ ذلك.

---

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 217) (السطر 12): «تعب»، وفي مخطوطة ليدن (163ب/ السطر 17-18)، وطبعة بومباي، الرد على المنطقيين (297/ السطر 14-15): «تعب، فهو لحم جملٍ غثّ، على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى، ولا سمين فينتقل».
[قلت: في جهد القريحة في الموضع المشار إليه: «كثير التعب». قلت: والزيادة التي في المخطوط والرد على المنطقيين: اقتباس قطعة من حديث أم زرع، رواه البخاري، (5186). وقد أثبتُّها. (عمرو)].

(1) حول ذلك انظر: الفقرة (124)، الهامش (2) السابق.

** في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 217) (السطر 17): «رد علي»، وفي مخطوطة ليدن (163أ/ السطر 21)، وطبعة بومباي، الرد على المنطقيين (297/ السطر 19): «رُئِي»
[قلت: الذي في الرد على المنطقيين في الموضع المشار إليه: «روعي»، وهذا هو اللفظ الذي أثبتُّه لأنه أقرب إلى صحة السياق (عمرو)].

(2) هنا: التداخل بإزاء القياس الاقتراني، والتلازم بإزاء القياس الاستثنائي، والتقسيم بإزاء مانعة الجمع والخلو.

255- والحاصِلُ أنَّا لا نُنْكِرُ أنَّ القياسَ يحصُلُ به علْمٌ إذا كانت موادُّه يقينيَّةً.

لكن نقول: إنَّ العلْمَ الحاصِلَ به لا يُحْتَاجُ فيه إلى القياسِ المنطقيِّ، بل يحصُلُ بدونِ ذلك. فلا يكونُ شيءٌ من العِلْمِ متوقِّفًا على هذا القِياسِ.

256- ثم المـوادُّ اليقينيَّةُ التي ذكَروهَا[1] لا يحصُلُ بها عِلْمٌ بالأُمُورِ الموجودَةِ. فلا يحصُلُ بها مقصودٌ تَزْكُو به النُّفوسُ، بل ولا عِلْمٌ بالحقائقِ الموجودَةِ في الخَارِجِ على ما هي عليه، إلَّا مِنْ جِنْسِ ما يحصُلُ بقياسِ التَّمْثيلِ.

فلا يمكِنُ قطُّ أن يُتَحَصَّلَ بالقياس الشموليِّ المنطقيِّ، الذي يسمُّونه البُرْهانِيَّ؛ عِلْمٌ إلَّا وذلك يحصُلُ بقِيَاسِ التَّمْثيلِ الذي يَسْتَضْعِفُونَه.

فإنَّ ذلك القِيَاسَ لا بدَّ فيه مِنْ قضيَّةٍ كليَّةٍ. والعِلْمُ بكوْنِ الكليَّةِ كليَّةً لا يمكِنُ الجَزْمُ به إلَّا مع الجَزْمِ بتماثُلِ أفرَادِه في القَدْرِ المشتركِ، وهذا يحصُلُ بقياسِ التمثيلِ. ونحن نبيِّنُ ذلك بوجُوهٍ:

257- **الأول**: أنَّ المـوادَّ اليقينيَّةَ قد حَصَرُوها في الأَصْنَافِ المعروفَةِ عنْدهُم[1]:

258- أحدها: الحِسِّيَّاتِ. ومعلومٌ أنَّ الحسَّ لا يُدرِكُ أمرًا كليًّا عامًّا أصلًا. فليس في الحسيَّاتِ المجرَّدَةِ قضيَّةٌ كليَّةٌ عامَّةٌ تصلُحُ أنْ تكون مقدمةً في البُرْهانِ اليقينيِّ.

وإذا مثَّلوا ذلك: بأنَّ النَّارَ تُحْرِقُ، ونحوِ ذلك؛ لم يكنْ لهم عِلْمٌ بعُمُومِ هذه القضيَّةِ، وإنما معهم التَّجْرِبَةُ والعادَةُ، التي هي من جِنْسِ قِياسِ التَّمثيلِ. وإنْ• عُلِمَ ذلك بواسطة اشْتِمَالِ النَّارِ على قوَّةٍ مُحْرِقَةٍ؛ فالعِلْمُ بأنَّ كلَّ نارٍ لا بدَّ

---

25 (1) انظر المصادر المستشهد بها في الفقرة (204)، الهامش (2) السابق.

25 (1) انظر المصادر المستشهد بها في الفقرة (204)، الهامش (2) السابق.

• [**قلت**: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 219): «أن» بالفتح، والمثبت من الرد على المنطقيين (300). (عمرو)].

فيها مِن هذه القوَّةِ؛ هو أيضًا حُكْمٌ كليٌّ. وإن قِيلَ: إنَّ الصورَةَ الناريَّةَ لا بد أن تشتمل على هذه القوَّةِ، وإن ما لا قُوَّةَ فيه ليس بنَارٍ؛ فهذا الكلامُ إنْ صحَّ لا يُفيدُ الجَزْمَ بأنَّ كلَّ ما فيه هذه القوَّةُ يُحْرِقُ ما لَاقَاهُ، وإنْ كان هذا هو الغَالِبُ فهذَا يشتركُ فيه قِيَاسُ التَّمْثيلِ والشُّمُولِ والعادَةُ والاستِقْراءُ الناقِصُ - إذَا سُلِّمَ لهم ذَلِكَ -، كيف وقد عُلِمَ أنَّها لا تُحْرِقُ السَّمْنَدْلَ• واليَاقُوتَ والأَجْسَامَ المطْلِيَّةَ بأمورٍ مصْنُوعَةٍ.

• [قلت: قال في القاموس المحيط: السمندل طائر بالهند، لا يحترق بالنار. وقال القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء (2/ 86- 87): «بفتح السين المهملة والميم وسكون النون وبفتح الدال المهملة ولام في الآخر- وقال الجوهريّ: السّندل بغير ميم. وقال ابن خلّكان: السّمند بغير لام؛ وهو طائر يكون بأرض الصّين والهند؛ ومن خاصته أنه لا تؤثر النار فيه حتّى يقال: إنه يبيض ويفرخ فيها ويستلذ بمكثه فيها. ويتخذ من ريشه مناديل ونحوها، فإذا اتسخت ألقيت في النار، فتأكل النار وسخها ولا تتأثر هي في نفسها.

قال ابن خلّكان في ترجمة يعقوب بن صابر المنجنيقي: رأيت منه قطعة ثخينة منسوجة على هيئة حزام الدابة في طوله وعرضه، فألقيت في النار فما أثّرت فيها، فغمس أحد جوانبها في الزيت وجعل في النار فاشتعل وبقي زمانا طويلا ثم أطفئ، وهو على حاله لم يتغير. قال: ورأيت بخط عبد اللطيف البغدادي: أنه أهدي للظاهر ابن السلطان صلاح الدين صاحب حلب قطعة منه عرض ذراع في طول ذراعين، فغمست في الزيت وقربت من النار فاشتعلت حتّى فني الزيت، ثم عادت بيضاء كما كانت. وبعضهم يقول: إنه وحش كالثعلب وإن ذلك يعمل من وبره».

وحول الطابع الأسطوري المنسوج حول السمندر وعلاقته بالنار، والروايات التاريخية حول ذلك، وتفسيرات ذلك الطبيعية، انظر: Legendary salamander in popular culture، على الرابط: https://en.wikipedia.org/wiki/Legendary_salamander_in_popular_culture

و: Salamanders in folklore، على الرابط:

https://en.wikipedia.org/wiki/Salamanders_in_folklore (عمرو)].

ولا أَعْلَمُ في القضايا الحسيَّةِ كليَّةً لا يمكن نَقْضُها، مع أنَّ القضيَّةَ الكليَّةَ ليست حِسيَّةً، وإنما القضيَّةُ الحسيَّةُ: «أنَّ هذه النَّارَ تُحْرِقُ»؛ فإنَّ الحِسَّ لا يُدرِكُ إلا شيئًا* خاصًّا[1].

259- وأمَّا الحُكْمُ العقليُّ؛ فيقُولُون: إنَّ النَّفْسَ عند رؤيتِها هذه المعيَّنَاتِ مُسْتعِدَّةٌ لأنْ تُفيضَ عليها قضيَّةً كليَّةً بالعُمُومِ.

ومعلومٌ أنَّ هذا مِن جِنْسِ قِياسِ التَّمثيلِ، ولا يُوثَقُ بعمُومِه إنْ لمْ يُعْلَمْ أنَّ الحُكْمَ العامَّ لازِمٌ للقَدْرِ المشترِكِ. وهذا إذَا عُلِمَ؛ عُلِمَ في جميع المعيَّناتِ، فلم يكُنِ العِلْمُ بالمعيَّناتِ مَوْقُوفًا على هذا، مع أنَّه ليس مِن القضايا العادِيَّاتِ قضيَّةٌ كليَّةٌ لا يمكِنُ نَقْضُها باتِّفَاقِ العُقَلاءِ.

260- الثاني: الوِجْدَانِيَّاتُ البَاطِنِيَّةِ: كإِدْراكِ كلِّ أحدٍ جُوعَه وألَمَه ولذّتَه. وهذه كلُّها جُزْئيَات، بل هذه لا يشترِكُ النَّاسُ في إدراكِ كلِّ جزئيٍّ منها[1] كما قد يَشْتَرِكُون في إدْرَاكِ بعضِ الحسيَّاتِ المنفَصِلَةِ كالشَّمسِ والقمرِ، ففيها من الخُصُوصِ في المُدْرِكِ والمُدْرَكِ ما ليس في الحسيَّاتِ المنفصِلَةِ، وإنِ اشتركُوا في نوعِها، فهي تُشبِهُ العادِيَّاتِ[2]. ولم يُقيموا حُجَّةً على وُجُوبِ تَسَاوِي النُّفوسِ في هذه الأحوال، بل ولا على النَّفْسِ النَّاطِقَةِ[3] أنها مُسْتَوِيَةُ الأَفْرَادِ.

---

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 219) (السطر 13): «الأشياء»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (300/ السطر 20-1): «إلا شيئًا»، راجع أيضًا: مخطوطة ليدن (164أ/ السطر 13).

[قلت: وما في جهد القريحة في الموضع المشار إليه: «إلا شيئًا». (عمرو)].

(1) راجع: الرازي، المحصَّل، 9-13؛ الطوسي، تلخيص المحصَّل، 9 وما بعدها.

(1) لبيان أكثر تفصيلًا، انظر: الفقرة (302) الآتية.

(2) العادة أو المعرفة العادية: هي إدراك عامة الناس لمسارٍ معتاد للأحداث أو المسائل المعتادة، مثل العلم بأن جبلًا معينًا قد لاحظوه لم يتحوَّل من الذهب. يعتبر بعض الفلاسفة هذا النوع من المعرفة داخلًا في الإدراك البديهي. حول مفهوم العادة في اللاهوت، انظر: Wolfson, *Philosophy*, 544-51. انظر أيضًا: الهروي، الدر، 312؛ الجرجاني، التعريفات، 127، تحت مادة: العادة.

(3) إن أجزاء النفس الناطقة [العاقلة] ثلاثة، يمثّل كلٌّ منها مرحلة في التطور الروحي للنفس =

261- الثالث: المجرَّبَاتُ. وهي كلُّها جزئيَّةٌ؛ فإنَّ التجرِبةَ إنما تقَعُ على أمورٍ معيَّنةٍ.

وكذلك المتواتِرَاتُ. فإنَّ المتواتِرَ إنَما هو ما عُلِمَ بالحسِّ مِنْ مسمُوعٍ أو مرئِيٍّ. فالمسموعُ قوْلٌ معيَّنٌ، والمرئِيُّ جِسْمٌ معيَّنٌ أو لوْنٌ معيَّنٌ أو عمَلٌ معيَّنٌ أو أمرٌ معينٌ[1].

وأمَّا الحَدْسِيَّاتُ، إنْ جُعِلتْ يقينيَّةً؛ فهي نظيرُ المجرَّبَاتِ؛ إذ الفَرْقُ بينهما لا يعُودُ إلى العُمُومِ والخُصوصِ، وإنَّما يعودُ إلى أنَّ المجرَّباتِ تتعلَّقُ بما هو مِنْ أفْعَالِ المجرِّبِينَ، والحدْسِيَّاتِ تكونُ عَنْ أفْعَالِهِم. وبعضُ النَّاسِ يسمِّي الكلَّ تَجْريبيَّاتٍ[2].

فلم يَبْقَ معهم إلا الأوَّلِيَّاتُ، التي هي البديهيَّاتُ العقْلِيَّةُ. والأوَّلِيَّاتُ الكليَّةُ إنما هي قضايا مُطْلَقَةٌ في الأعْدَادِ والمقادِير ونحوِها، مثل قولِهم: «الواحِدُ نصْفُ الاثنيْن» و«الأَشْياءُ المساوِيَةُ لشيءٍ واحِدٍ مُتَساوِيَةٌ» ونحوِ ذلك. وهذه مُقدَّرَاتٌ في الذِّهْنِ ليست في الخارِجِ كليَّةً.

262- فقد تبيَّن أنَّ القضايا الكليَّةَ البرهانِيَّةَ التي يجِبُ القطْعُ بكليَّتِها التي يستَعْمِلُونَها في قياسِهِم لا تُسْتَعْمَلُ في شيْءٍ من الأمُورِ الموجودَةِ، وإنما تُستَعمَلُ في مقدَّرَاتٍ ذِهنيَّةٍ.

= البشرية: الأولى: النفس المطمئنة، وهي الصالحة، غير القابلة بسهولة للأهواء والشهوات، والثانية: النفس اللوامة، وهي التي تنشأ عند الخروج عن صراط الاستقامة، والأخيرة: النفس الأمّارة، وهي تلك التي ليست عُرضة فحسب للأهواء، بل هي أيضًا المحكومة بالشهوات الأساسية. انظر: الجرجاني، التعريفات، 218، تحت مادة: النفس الناطقة؛ Sheikh, *Dictionary*, 136-8, s.v. *al-nafs al-ammā*ra, *al-nafs al-lawwā*ma, and *al-nafs al-mutma'inna*.

(1) حول المتواتر، انظر الفقرتين: (16)، الهامش (2)، و(137)، الهامش (3) السابقين.

(2) انظر: الغزالي، المعيار، 188-92، حيث إنه يضمّن في الواقع قضايا بديهية تحت فئة المعرفة التجريبية. ويشير الرازي، التحرير، 176؛ إلى أن الفرق بين هذين النوعين من القضايا أن الأول يتطلّب تكرار التجربة لتقوية الاستقراء، في حين أن الأخير يؤدي إلى المعرفة عند أول حدوث.

فإذَنْ لا يمكنِهُم معرِفَةُ الأمُورِ الموجُودَةِ بالقِيَاسِ البُرْهانيِّ. وهذا هو المطلُوبُ.

263- ولهذا لم يكُنْ لَهُم عِلْمٌ بحَصْرِ أَقْسَامِ الموْجُود. بل أرسطو لمَّا حصَرَ أجْنَاسَ الموجُودَاتِ في المقُولَاتِ العَشْرِ: الجَوْهَرُ، والكَمُّ، والكيْف، والأَيْن، ومتَى، والوَضْعُ، وأنْ يفْعَلَ، وأن يَنْفَعِلَ، والمِلْكُ، والإِضَافَةُ[1]؛ اتفقوا على أنَّه لا سبيلَ إلى مَعْرِفَةِ صِحَّةِ هذا الحَصْرِ.

264- **الوجه الثاني**: أن يُقالَ: إذا كان لا بدَّ في كلِّ قياسٍ مِنْ قضيَّةٍ كليَّةٍ؛ فتلك القضيَّةُ الكليَّةُ لا بدَّ أن تنتهيَ إلى أنْ تُعْلَمَ بغيْرِ قِياسٍ، وإلا لَزِمَ الدَّوْرُ والتسلسُلُ.

فإذا كانَ لا بدَّ أن تكون لهم قضايا كليَّة معلومة بغيْرِ قياسٍ؛ فنقولُ: ليس في الموجُوداتِ ما تَعْلَمُ له الفِطْرَةُ قضيَّةً كليَّةً بغيرِ قياسٍ إلَّا وعِلْمُها بالمفردَاتِ المعيَّنَةِ مِنْ تلك القضيَّةِ الكليَّةِ أَقْوَى مِنْ علمِها بتلكَ القضيَّةِ الكليَّةِ، مِثْل قولِنا: «الواحدُ نِصْفُ الاثنيْن» و«الجسمُ لا يكون في مكانيْنِ» و«الضدَّانِ لا يجتمِعَانِ»؛ فإنَّ العِلْمَ بأنَّ «هذا الواحِدَ نِصْفَ الاثنيْنِ» في الفِطْرَةِ؛ أقْوى مِنَ العِلْمِ بأنَّ كلَّ واحدٍ نِصْفُ كلِّ اثنيْن، وهكذا ما يُفْرَضُ مِن الآحَاد.

265- فيُقال: المقصُودُ بهذه القضايا الكليَّةِ: إمَّا أن يكونَ العِلْمَ بالموجُودِ الخارِجيِّ، أو العِلْمَ بالمقدَّرَاتِ الذِّهْنيَّةِ[1]: أما الثَّانِي؛ ففائدتُه قليلةٌ. وأمَّا الأوَّلُ؛ فما مِنْ موجُودٍ معيَّنٍ إلَّا وحُكْمُه بعِلْمِ تعيُّنِه أَظْهَرُ وأَقْوَى مِنَ العِلْمِ به عنْ قِياسٍ كليٍّ يتناوُلُه. فلا يُتَحَصَّلُ بالقياسِ كثيرُ فائدةٍ، بل يكونُ ذلك تطْويلًا. وإنَّما يُسْتَعْمَلُ• القِياسُ في مِثْلِ ذلك لأَجْلِ الغَالِطِ والمعانِدِ، فيُضْرَبُ له المَثَلُ وتُذْكَرُ

26(1) ابن سينا، النجاة، 116-17؛ ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، 1/ 17-55؛ ابن طلموس، المدخل، 42 وما بعدها؛ Aristotle, *Categoriae*, 1b25- 2a4؛ Sheikh, *Dictionary*, 132. s.v. al-maqūlāt al-'ashr.

26(1) أي الأشياء الموجودة في الذهن.

• [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 222): «استعمل»، والمثبت من الرد على المنطقيين (316)، وهو أولى. (عمرو)].

الكليَّةُ ردًّا لغَلَطِه وعِنَادِهِ، بخِلافِ مَنْ كان سليمَ الفِطْرَةِ.

266- وكذلك قولُهم: «الضدَّانِ لا يجتَمِعَانِ». فأيُّ شيئيْنِ عُلِمَ تضادُّهُما؛ فإنَّه يُعْلَمُ أنَّهما لا يجتمعانِ قبلَ استِحْضارِ قضيَّةٍ كليَّةٍ بأنَّ «كلَّ ضدَّيْنِ لا يجتمعانِ». وما مِنْ جسْمٍ معيَّنٍ إلَّا يُعْلَمُ أنَّه لا يكونُ في مكانيْنِ قبلَ العِلْمِ بأنَّ كلَّ جسمٍ لا يكونُ في مكانيْن، وأمثالُ ذلك كثيرٌ. فما مِنْ معيَّنٍ مطلوبٍ عَلِمَهُ بهذه القضايا الكليَّةِ إلا وهو يُعْلَمُ قبلَ أن تُعْلَمَ هذه القضيَّةُ، ولا يحتاج في العِلْمِ بهِ إليها. وإنما يُعْلَمُ بها ما يُقَدَّرُ في الذِّهْنِ مِنْ أمثالِ ذلك ممَّا لم يوجَدْ في الخارِجِ.

267- وأما الموجُوداتُ الخارِجيَّةُ فتُعْلَمُ بدون هذا القياسِ.

وإذا قِيلَ: إنَّ مِنَ الناس مَنْ يَعْلَمُ بعضَ الأعْيانِ الخارجيَّةِ بهذا القياسِ؛ فيكُونُ مَبْناه على قياسِ التمثيلِ الذي يُنْكِرونَ أنَّه يقينيٌّ.

فهم بيْنَ أمريْن: إن اعترَفُوا بأنَّ قياسَ التمثيلِ مِنْ جنْسِ قِياسِ الشُّمولِ، ينقسم إلى: يقينيٍّ وظنيٍّ؛ بطلَ تفريقُهم. وإن ادَّعَوا الفرقَ بينهما، وأنَّ قياسَ الشمولِ يكون يقينيًّا دونَ التَّمثيلِ؛ مُنِعُوا[1] ذلك، وبُيِّنَ لهم أنَّ اليقينَ لا يحصل في هذه الأمورِ إلّا أن يحصُلَ بالتَّمثيلِ.

فيكونُ العِلْمُ بما لَمْ يُعْلَمْ من المفردَاتِ الموجودَةِ في الخارجِ؛ قِيَاسًا على ما عُلِمَ منها. وهذا حقٌّ لا ينازِعُ فيه عاقِلٌ. بل هذا من أخصِّ صِفَاتِ العقْلِ التي فَارقَ بها الحِسَّ؛ إذ الحسُّ لا يعلَمُ إلَّا معيَّنًا، والعقْلُ يدرِكُهُ كليًّا مُطلقًا، لكن بواسطة التَّمْثيلِ. ثُمَّ العقلُ يُدركُها كلَّها مع عُزُوبِ الأَمْثِلَةِ المعيَّنَةِ عنْه. لكنْ هي في الأصْلِ إنما صارتْ في ذِهْنِه كليَّةً عامَّةً بعد تصوُّرِه لأمْثالٍ معيَّنَةٍ مِن أفرادِها. وإذا بَعُدَ عَهْدُ الذِّهْنِ بالمفرداتِ المعيَّنَةِ فقد يَغْلَطُ كثيرًا بأنْ يجْعَلَ الحُكْمَ إمَّا

---

(1) المنْع (المبني للمجهول: مُنِع) يمثِّل رفضَ حجة الخصم بسبب كونها غير مدعومة بالدليل. انظر: الجرجاني، التعريفات، 207، تحت مادة: ممانعة. وللوقوف على مناقشة مفصَّلة للمنْع، انظر: الطوفي، علم الجذل، 58 وما بعدها.

أَعَمَّ وإمَّا أخصَّ. وهذا يعرِضُ للنَّاسِ كثيرًا، حيْثُ يظنُّ أنَّ ما عنده من القضايا الكليَّةِ صحيحٌ، ويكون عند التحقيقِ ليس كذلك. وهم يتصوَّرونَ الشيْءَ بعقُولِهم، ويكونُ ما تصوَّرُوهُ معْقُولًا بالعَقْلِ فيتكلَّمُونَ عليْه، ويظنُّونَ أنهم تكلَّمُوا في ماهيَّةٍ مجرَّدَةٍ بنفسِها مِنْ حيْثُ هيَ هيَ، مِنْ غيْرِ أنْ تكونَ ثابِتَةً في الخارجِ، ولا في الذِّهْنِ[2]، فيقولون: «الإنسانُ من حيثُ هوَ هوَ» و«الوجودُ من حيثُ هو هو» و«السَّوَادُ من حيثُ هو هو»، ونحوَ ذلك.

268- ويظنُّون أنَّ هذه الماهِيَّةَ التي جرَّدُوها عنْ جميعِ القُيُودِ السلبِيَّةِ والثُّبُوتِيَّةِ مُحَقَّقَةٌ في الخارِجِ على هذا التّجْرِيدِ. وذلك غلَطٌ كغلَطِ أوَّلِيهم فيما جرَّدُوه من العَدَدِ والمُثُلِ الأفلاطونيَّةِ وغيرِها. بل هذه المجرَّدَاتُ لا تكونُ إلا مقدَّرَةً في الذِّهْنِ. وليس كلُّ ما فَرَضَه الذِّهْنُ أَمْكَنَ وجودُه في الخارِجِ.

وهذَا الذي يسمَّى الإمْكانَ الذِّهْنيّ؛ فإنَّ الإمكانَ على وجهيْن:

ذِهْنِيّ: وهو أن يَعْرِضَ الشيءُ على الذِّهْنِ فلا يعلَمُ امتناعَه، بل يقولُ: «يُمْكِنُ هذَا»؛ لا لعِلْمِه بإمكَانِه، بل لعَدَمِ عِلْمِه بامتناعِه، مع أنَّ ذلك الشيءَ قد يكونُ مُمْتَنِعًا في الخارِجِ.

وخارِجِيّ: وهو أنْ يعلَمَ إمكانَ الشيْءِ في الخارِجِ. وهذا يكونُ بأن يعلَمَ وجودَه في الخارِجِ، أو وجودَ نظيرِه، أو وجودَ ما هو أَبْعَدُ عن الوُجُودِ منْه، فإذا كان الأَبْعَدُ عن قَبُولِ الوُجُودِ موجودًا مُمْكِنَ الوُجُودِ؛ فالأَقْرَبُ إلى الوُجُودِ مِنْه أَوْلَى.

269- وهذه طريقةُ القرآنِ في بَيَانِ إمْكَانِ المعَادِ، فقد بيَّن ذلك بهذه الطريقَةِ. فتارةً يُخْبِرُ عمَّن أماتَهم ثُمَّ أحْيَاهُم، كما أخبرَ عنْ قومِ مُوسى الذين

---

(2) انظر: ابن سينا، الشفاء: المدخل، 13، 34-37، ومواضع عدة؛ الطوسي، شرح الإشارات، 1/ 202-3، 217؛ Mannura, 'Avicenna's Chapter on Universals', 38ff؛ المقدمة، الجزء الأول، القسمين (2- 3) السابقين.

قالوا: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾[1]، قال: ﴿فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[2]، وعن ﴿ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا۟ ثُمَّ أَحْيَٰهُمْ﴾[3]، وعن: ﴿كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِا۟ئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ﴾[4]، وعن إبراهيم إذْ قال: ﴿رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾[5] القصَّةَ. وكما أَخْبَر عن المسيحِ أنَّه كان يُحْيِي الموتى بإذن اللهِ، وعن أصحابِ الكَهْفِ أنهم بُعِثُوا بعد ثلاثمئةِ سنَةٍ وتِسْعِ سنين[6].

270- وتارةً يستدلُّ على ذلك بالنَّشْأَةِ الأُولى، فإنَّ الإِعادَةَ أهْوَنُ من الابتداءِ. كما في قوله: ﴿إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ﴾[1] الآيةَ، وقوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[2]، ﴿قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[3]، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[4].

271- وتارةً يستدلُّ على ذلك بخَلْقِ السماواتِ والأرضِ؛ فإنَّ خَلْقَهما أعظمُ مِنْ إعادَةِ الإنسانِ. كما في قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ﴾[1]. وتارةً يستدل على إمْكانِه بخَلْقِ النَّباتِ، كما في قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا﴾ إلى قوله: ﴿كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾[2].

---

26 (1) القرآن الكريم، [سورة النساء: 153].
(2) القرآن الكريم، [سورة البقرة: 55-6].
(3) القرآن الكريم، [سورة البقرة: 243].
(4) القرآن الكريم، [سورة البقرة: 259].
(5) القرآن الكريم، [سورة البقرة: 260].
(6) انظر: القرآن الكريم، [سورة الكهف: 26].

27 (1) القرآن الكريم، [سورة الحج: 5].
(2) القرآن الكريم، [سورة يس: 78].
(3) القرآن الكريم، [سورة الإسراء: 51].
(4) القرآن الكريم، [سورة الكهف: 26].

27 (1) القرآن الكريم، [سورة الأحقاف: 33].
(2) القرآن الكريم، [سورة الأعراف: 57].

272- فقد تبيَّنَ أنَّ ما عند أئمَّةِ النظَّارِ أهلِ الكلام والفلسفةِ مِنَ الدَّلائلِ العقْلِيَّةِ على المطالِبِ الإلهيَّةِ؛ فقد جاءَ القرآنُ الكريم بما فيها مِنَ الحقِّ ومَا هو أَبْلَغُ وأكْمَلُ منها، على أحْسَنِ وجْهٍ، مع تنزُّهِهِ عن الأغالِيطِ الكثيرَةِ الموجودَةِ عند هؤلاءِ. فإنَّ خطأَهم فيها كثيرٌ جدًّا، ولعلَّ ضلالَهم أكثرُ مِن هُدَاهم، وجَهْلَهم أكثرُ مِن عِلْمهم.

ولهذَا قال أبو عبد الله الرازيُّ في آخِرِ عُمْره في كتابِه «أقْسَام اللذَّات◆»[1]: لقد تَأَمَّلْتُ الطُّرَقَ الكلامِيَّةَ والمناهِجَ الفلسفيَّةَ، فما رأيتُها تَشْفِي عليلًا ولا تَرْوِي غليلًا، ورأيتُ أقْرَبَ الطُّرُقِ طريقةَ القُرآنِ، أقْرَأُ في الإِثْبَاتِ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[2]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾[3]، وأقْـرَأُ فـي الـنَّـفْـيِ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[4]، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: 110][5]. ومَنْ جرَّبَ مِثْلَ تجْرِبَتِي؛ عرفَ مِثْلَ مَعْرِفَتِي.

◆ في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 225) (السطر 13): «أقسام الذات»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (321/ السطر 10): «أقسام اللذات».
[قلت: والمثبت من الرد على المنطقيين، هو الصحيح. (عمرو)].

(1) لا يبدو أن هذا الكتاب للفخر الرازي موجود. يحكي ابن قيم الجوزية أنه واحد من آخر تصانيف الرازي. وينقل ابن القيم قولَ الرازي ذلك عن أن مصدر الهداية النهائي ليس الفكر النظري [علم الكلام والفلسفة]، ولكن القرآن. انظر: اجتماع الجيوش، 214-15. وانظر أيضًا: موافقة صحيح المنقول، 1/ 92-3.
[قلت: الكتاب موجود، وهو رسالة عنوانها: «رسالة ذم لذات الدنيا»، وهي محقَّقة ضمن كتاب: AYMAN SHIHADEH, *THE TELEOLOGICAL ETHICS OF FAKHR AL-DIN AL-RAZI*, BRILL, LEIDEN - BOSTON, 2006، في الصفحات: (220- 265)، وعزا نسخها الست التي وقف عليها إلى مكتبة برلين، وبرينكستون، ومرعشي، والمكتبة البريطانية، والقادرية، انظر: (206-209). والنقل المذكور منه، الذي ينقله الشيخ عن الرازي مرارًا، موجود في الكتاب، ص (263)، وفيه زيادة ألفاظ واختلاف، وليس فيه عبارة: «من جرب مثل تجربتي؛ عرف مثل معرفتي» .(عمرو)]

(2) القرآن الكريم، [سورة طه: 5].

(3) القرآن الكريم، [سورة فاطر: 10].

(4) القرآن الكريم، [سورة الشورى: 11].

(5) القرآن الكريم، [سورة طه: 110].

273- والمقصودُ أنَّ الإمكانَ الخارِجيَّ يُعْرَف بالوُجُودِ، لا بمجرَّدِ عدمِ العِلْمِ بالامْتِنَاعِ كما يقولُه طائفةٌ منهم الآمِدِيُّ.

وأَبْعَدُ مِنْ إِثْبَاتِه الإِمْكَانَ الخارِجيَّ بالإِمْكَانِ الذِّهْنِيِّ؛ ما يسْلُكُه المتفلسِفَةُ كابْنِ سينا في إِثْبَاتِ الإِمْكَانِ الخارجيِّ بمجرَّدِ إِمْكَانِ تصوُّرِه في الذِّهْنِ[1]، كما أنَّهم لمَّا أرادوا إِثْباتَ موجودٍ في الخارِجِ معقولٍ لا يكونُ محسوسًا بحالٍ؛ استدلُّوا على ذلك بتصوُّرِ الإنسانِ الكليِّ المطلَقِ المتناوِلِ للأَفْرَادِ الموجودَةِ في الخارِجِ. وهذا إنما يُفيدُ إِمكانَ وجودِ هذه المعقولاتِ في الذِّهْنِ؛ فإنَّ الكليَّ لا يوجَدُ كليًّا إلا في الذهنِ، فأين طُرُقُ هؤلاءِ في إثباتِ الإِمْكَانِ الخارِجِيِّ مِن طريقَةِ القرآنِ؟

274- ثم إنَّهم بمِثلِ هذه* الطُّرُقِ الفاسِدَةِ يُريدونَ خُرُوجَ النَّاسِ عمّا فُطِروا عليه مِنَ المعارِفِ اليقينيَّةِ والبراهينِ العقليَّةِ وما جاءتْ به الرسُلُ من الأَخْبَارِ الإلهيَّةِ عن اللهِ واليومِ الآخِرِ.

ويريدونَ أن يجعلوا مِثْلَ هذه القضايا الكاذِبَةِ، والخيالاتِ الفاسِدَةِ؛ أصولًا عقليَّةً، يُعارَضُ بها ما أرسلَ اللهُ به رسلَه وأنزل به كُتبَه مِنَ الآياتِ وما فطَرَ الله عليه عبادَه، وما تقومُ عليه الأدلَّةُ العقليَّةُ التي لا شُبْهَةَ فيهَا.

وأَفْسَدُوا بأصولِهم العُلُومَ العقليَّةَ والسمعيَّةَ؛ فإنَّ مَبْنَى العقْلِ على صِحَّةِ الفِطْرَةِ وسلامَتِها، ومَبْنَى السَّمْعِ على تَصْدِيقِ الأنبياءِ صلوات الله عليهم. ثُمَّ الأنبياءُ صلوات الله عليهم كمَّلُوا للناسِ الأمريْنِ: فدلُّوهم على الأدلَّةِ العقليَّةِ التي بها تُعْلَمُ المطالِبُ التي يمكِنُهُم عِلْمُهُم بها بالنَّظَرِ والاستِدْلالِ، وأخبروهم مع ذلك مِنْ تفاصِيلِ الغَيْبِ بما يَعْجَزون عن معرفَتِهِ بمجرَّدِ نظرِهم واستدلالِهم.

---

(1) راجع: ابن سينا، الشفاء: المدخل، 65-72.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 226) (السطر 9): «يمثلون بهذه»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (323) (السطر 2): «بمثل هذه».
[**قلت**: وقد أثبت ما في الرد على المنطقيين، وهو الصحيح. (عمرو)].

275- وليس تعليمُ الأنبياءِ عليهم الصلاة والسلام مَقْصُورًا على مجرَّدِ الخَبرِ كما يظنُّهُ كثيرٌ. بل هم بيَّنُوا من البَرَاهينِ العقليَّةِ التي بها تُعْلَمُ العلومُ الإلهيَّةُ ما لا يوجد عندَ هؤلاءِ ألبتَّةَ. فتعليمُهم صلوات الله عليهم جامِعٌ للأدلةِ العقليَّةِ والسمعيَّةِ جميعًا، بخِلافِ الذين خَالَفُوهم؛ فإنَّ تعليمَهم غيرُ مفيدٍ للأدلةِ العقليَّةِ والسمعيَّةِ مع ما في نفُوسِهم مِنَ الكِبْرِ الذي ما هُم بَالِغِيه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن فِي صُدُورِهِمۡ إِلَّا كِبۡرٞ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِۚ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾[1]، وقال: ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡۖ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۚ كَذَٰلِكَ يَطۡبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلۡبِ مُتَكَبِّرٖ جَبَّارٖ﴾[2]، وقال: ﴿فَلَمَّا جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَرِحُواْ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ﴾[3]، ومِثْلُ هذا كثيرٌ في القرآن. وقد بسطْنَا القولَ فيه، في* «دَفْعِ تعارُضِ الشَّرْعِ والعَقْلِ•»[4].

ولهذا لمَّا كانوا يتصوَّرونَ في أذْهَانِهم ما يظنُّونَ وُجودَه في الخارجِ؛ كانَ أكثرُ عُلُومِهم مَبْنِيًّا على ذلك في الإلهيِّ، والرياضِيِّ.

---

(1) القرآن الكريم، [سورة غافر: 56].

(2) القرآن الكريم، [سورة غافر: 40].

(3) القرآن الكريم، [سورة غافر: 83].

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 227) (السطر 11): «ألفت كتابًا»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (324/ السطر 12): «ألفت فيه كتابًا».
[**قلت**: في الموضع المشار إليه من جهد القريحة: «وقد ألفت كتاب دفع تعارض الشرع والعقل»، والعبارة مشوشة هناك. وفي الموضع المشار إليه من الرد على المنطقيين: «وقد بسطنا القول فيه في (بيان درء تعارض الشرع والعقل»، وهو ما أثبته. (**عمرو**)].

• [**قلت**: كذا في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 227)، وفي الرد على المنطقيين (324): «بيان درء تعارض الشرع والعقل». (**عمرو**)].

(4) العنوان الصحيح هو «درء تعارض العقل والنقل» وهو نفسه «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول». وقد نُشر بالعنوان الأول في القاهرة عام (1971م). انظر: Brockelmann, *Geschichte*, suppl. ii. 122، ومقدمة محقّقي موافقة صحيح المنقول، 1/ 55.

276- وإذا تأمَّلَ الخبيرُ بالحقائِقِ كلامِهم في أنْوَاعِ علومِهم؛ لم يجِدْ عندَهم عِلْمًا بمعلوماتٍ موجودَةٍ في الخارِجِ، إلَّا القِسْمَ الذي يسمُّونَه الطَّبيعيَّ، وما يتبعُه مِن الرِّياضِيِّ. وأمَّا الرياضيُّ المجرَّدُ في الذِّهْنِ فهو الحُكْمُ بمقادِيرَ ذِهْنِيَّةٍ لا وُجودَ لها في الخارِجِ. والذِي سمَّوه عِلْمَ ما بَعْدَ الطبيعةِ، إذا تُدُبِّرَ: لم يوجَدْ فيه عِلْمٌ بمعلومٍ موجودٍ في الخارِجِ، وإنما تصوَّرُوا أمورًا مقدَّرَةً في أذهانِهم لا حقيقةَ لها في الخارِجِ، ولهذا مُنْتَهَى نظرِهم وآخِرُ فلسفتِهم وحِكْمَتِهم: هو الوُجُودُ المطْلَقُ الكلِّيُّ والمشْرُوطُ بسَلْبِ جميعِ الأمُورِ الوُجُوديَّةِ.

277- والمقصودُ أنَّهم كثيرًا ما يدَّعُونِ في المطالِبِ البرهانيَّةِ والأمور العقليَّةِ ما يكونون قدَّرُوهُ في أذهانِهم، ويقولون: «نحن نتكلَّمُ في الأُمُورِ الكليَّةِ والعقليَّاتِ المحْضَةِ». وإذا ذُكِرَ لهم شيءٌ قالوا: «نتكلَّمُ فيما هو أعَمُّ مِنْ ذلك، وفي الحقيقَةِ مِنْ حيْثُ هِيَ هِيَ»، ونحو هذه العِبَاراتِ، فيُطَالَبُونَ بتَحْقِيقِ ما ذكرُوه في الخارِجِ، ويُقَال: «بيِّنُوا هذا أيُّ شيءٍ هُو؟» فهُنالِكَ يظْهَرُ جهلُهُم، وأنَّ ما يقولونَه هو أمْرٌ مقدَّرٌ في الأذْهَانِ لا حقيقةَ له في الأَعْيَانِ.

مِثْلَ أنْ يُقالَ لهم: «اذكُرُوا مِثَالَ ذلك»، والمثالُ أمْرٌ جُزْئيٌّ، فإذا عجزُوا عن التَّمثيلِ، وقالوا: «نحن نتكلَّمُ في الأُمُورِ الكليَّةِ»؛ فاعلمْ أنهم يتكلَّمُونَ بلا عِلْمٍ، وفيما لا يعلمونَ أنَّ له مَعْلومًا في الخارِجِ، بل فيما ليْسَ له معلومٌ في الخارِجِ وفيما يمتَنِعُ أن يكونَ له معلومٌ في الخارِجِ. وإلَّا فالعِلْمُ بالأمورِ الموجودةِ إذا كان كليًّا؛ كانت معلوماتُه ثابِتَةً في الخارِجِ.

وقد كان الخُسْرُوشَاهِي[1] مِنْ أعْيَانِهم ومِنْ أعْيَانِ أصحابِ الرازيِّ، وكان يقولُ: «ما عَثَرْنَا إلَّا على هذه الكليَّاتِ»، وكان قد وَقَعَ في حيرةٍ وشكٍّ حتى كان يقول: «واللهِ ما أدْرِي ما أَعْتَقِدُ، واللهِ ما أدري ما أعتقِدُ».

---

27 (1) شمس الدين أبو محمد عبد الحميد بن يونس بن خليل الخسروشاهي التبريزي (ت: 652هـ/ 1254م)، فقيهٌ شافعيّ ومتكلم، كان تلميذًا لفخر الدين الرازي. حكى السبكي أن اسمه الخروشاهي، في حين حكاه ابن العماد الخسروشاهي. وخسروشاه قرية قريبة من تبريز. انظر حول ترجمته: السبكي، الطبقات، 5/ 60؛ وابن العماد، شذرات الذهب، 5/ 255-6.

278- والمقصود أُنَّ الذي يدَّعُونَه من الكليَّاتِ هو إذا كانَ عِلْمًا؛ فهو مما يُعْرَفُ بقِيَاسِ التَّمْثِيلِ، لا يقِفُ على القياسِ المنطقيِّ الشُّمُولِيِّ أصْلًا، بل ما يدَّعُونَ ثبوتَه بهذا القِيَاسِ تُعْلَمُ أفرادُه التي يستَدَلُّ عليها بدونِ هذا القِياسِ، وذلك أيْسَرُ وأسْهَلُ. ويكون الاستدلالُ عليها بالقياسِ الذي يُسمُّونَه البرهانيَّ استدلالًا على الأَجْلَى بالأَخْفَى، وهم يَعِيبونَ في صِنَاعَةِ الحدِّ أنْ يُعرّفَ الجليُّ بالخفيِّ، وهذا في صِنَاعَةِ البُرْهانِ أشدُّ عيْبًا؛ فإنَّ البرهانَ لا يُرَادُ به إلا بيانُ المدلولِ عليه وتعريفُه وكشفُه وإيضاحُه، فإذا كان هو أوْضَحَ وأظْهَرَ؛ كانَ بيانًا للجلِيِّ بالخَفِيِّ.

279- قال: ثُمَّ إنَّ الفلاسِفَةَ أصحَابَ هذا المنطقِ البرهانيِّ الذي وضَعَه أرسطو، وما يَتْبَعُه من الطبيعِيِّ والإلهيِّ؛ ليسُوا أمَّةً واحدةً، بل أصنافٌ متفرِّقُونَ، وبينهم من التفرُّقِ والاختِلَافِ ما لا يُحْصيهِ إلا اللهُ، أعْظَمَ ممّا بين الملةِ الواحدةِ كاليهود والنصارى أضْعافًا مُضاعفَةً؛ فإنَّ القومَ كلَّما بَعُدُوا عن اتِّباعِ الرسُلِ والكُتُبِ؛ كانَ أعظمَ في تفرُّقِهم واختلافِهم، فإنَّهم يكونونَ أضلَّ، كما في الحديث الذي رواه التِّرمذيُّ عن أبي أُمَامَةَ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم أنه قال: «ما ضلَّ قومٌ بعْدَ هُدًى كانوا عليه إلا أُوتُوا الجَدَلَ[1]. ثم قرأ قولَه تعالى: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًاۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾[2]»؛ إذ لا يَحْكُمُ بين النّاسِ فيما تنازَعُوا فيه إلا كتابٌ مُنْزَلٌ ونبيٌّ مُرْسَلٌ، كما قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِۚ﴾[3] الآيةَ، وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِۖ﴾[4]، وقال: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[5] الآية.

---

(1) الترمذي، الصحيح، 2/ 318 (تفسير سورة الزخرف).
(2) القرآن الكريم، [سورة الزخرف: 58].
(3) القرآن الكريم، [سورة البقرة: 213].
(4) القرآن الكريم، [سورة الشورى: 25].
(5) القرآن الكريم، [سورة النساء: 59].

280- وقد بيَّنَ اللهُ في كتابِهِ من الأَمْثَالِ المضروبةِ والمقاييسِ العقليَّةِ ما يُعْرَفُ به الحقُّ والباطلُ، وأمَرَ اللهُ بالجمَاعَةِ والائْتِلَافِ، ونهَى عن الفُرْقَةِ والاختلافِ، وأخبرَ أنَّ أهلَ الرحمةِ لا يختَلِفُون، فقال: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (118) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ﴾[1].

ولهذا يوجَدُ أَتْبَعُ الناسِ للرسُولِ أقَلَّ اختلافًا من جميعِ الطَّوائِفِ المنتَسِبَةِ للسُّنَّةِ. وكلُّ مَنْ قَرُبَ للسنَّةِ؛ كان أقلَّ اختلافًا ممَّنْ بَعُدَ عنها، كالمعتَزِلَةِ والرَّافِضَةِ، فنجدهم أكْثَرَ الطوائِفِ اختلافًا.

281- وأما اختِلَافُ الفلاسِفَةِ؛ فلا يَحْصُرُهُ أحدٌ. وقد ذكرَ الإمامُ أبُو الحسنِ الأشعريُّ في كِتَاب المقَالاتِ «مقالاتِ غيرِ الإسلامِيِّينَ»، فأتَى بالجمِّ الغفيرِ، سِوَى ما ذكرَهُ الفارابيُّ وابنُ سينا[1]، وكذلك القاضي أبو بكْرٍ بنُ الطيِّبِ في كتابِ «الدقائق» الذي ردَّ فيه على الفلاسِفَةِ والمنجِّمِينَ، ورجَّحَ فيه منطِقَ المتكلِّمينَ مِنَ العَرَبِ على منطِقِ اليونانِ[2]، وكذلك متكلِّمَةُ المعتزلَةِ والشِّيعَةِ[3] وغيرُهم في ردِّهِم على الفلاسفة، وصنَّفَ الغزاليُّ كتابَ «التهافُت» في الردِّ عليهم.

282- وما زال نُظَّارُ المسلمين يصنِّفُونَ في الردِّ عليهم في المنطِقِ، ويبيِّنُونَ خطأَهم فيما ذكرُوه في الحدِّ والقِيَاسِ جميعًا، كما يبينون خطأَهم في الإلهيَّاتِ وغيرِها. ولم يكنْ أحَدٌ من نُظَّارِ المسلمين يلتَفِتُ إلى طريقِهم، بل الأَشْعَرِيَّةُ والمعتزلة والكرَّامِيَّةُ[1] والشيعَةُ وسائِرُ الطوائِفِ من أهْلِ النَّظَرِ كانوا

---

28 (1) القرآن الكريم، [سورة هود: 120].

28 (1) تجدر الإشارة إلى أن الأشعري قد توفي عام (330هـ/ 941م)، في حين توفي الفارابي وابن سينا في (339هـ/ 950م)، (428هـ/ 1037م) على التوالي.

(2) للوقوف على كتب الباقلاني، انظر: الفقرة (89)، الهامش (3) السابق.

(3) مثل المعتزليَيْن: الناشئ الأكبر ابن الشرشير، وأبي هاشم الجبائي، والشيعي النوبختي. انظر: الفقرتين (89)، الهامش (4)، و(282)، الهامش (4) السابقتين، والمقدمة، الجزء (2)، السابق.

28 (1) حول الكرّامية، انظر: الفقرة (18)، الهامش (1) السابق.

يَعِيبونَها ويبيِّنُونَ فسادَها. وأوَّلُ من خلَطَ منطِقَهم بأُصُولِ المسلمين أبو حامدٍ الغزاليُّ[2]، وتكلَّمَ فيه عُلماءُ المسلمين[3] بما يطُولُ ذِكْرُه. وهذا الردُّ عليهِم مَذْكورٌ في كثيرٍ من كُتُبِ الكَلَامِ.

وفي كِتَابِ «الآرَاءِ والدِّيَاناتِ» لأبي محمَّدٍ الحسنِ بْنِ موسى النُّوبَخْتِيِّ[4] فصْلٌ جيّدٌ مِنْ ذلك، فإنَّه بعْدَ أن ذكَرَ طريقةَ أرسطو في المنْطِقِ، قالَ:

وقد اعترَضَ قومٌ من متكلِّمِي أهْلِ الإسلامِ على أَوْضَاعِ المنطِقِ هذِهِ. وقالوا: أمَّا قولُ صاحِبِ المنطِقِ: إنَّ القياسَ لا يُبْنَى مِنْ مقدِّمَةٍ واحدةٍ؛ فغلَطٌ؛ لأنَّ القائِلَ إذا أرادَ مثلًا أن يستدلَّ على أنَّ «الإنسانَ جوهرٌ»، فله أن يستَدِلَّ على نفْسِ الشيْءِ المطْلوبِ مِنْ غير تقديمِ المقدمتيْنِ، بأَنْ يقولَ: «الدليلُ على أنَّ الإنسانَ جوهَرٌ أنَّه يَقْبَلُ المتضادَّاتِ في أزمانٍ مختلفةٍ»، وليس يحتاجُ إلى مقدمةٍ

---

(2) انظر الفقرتين (184- 5) السابقتين.

(3) حرفيًا قد يرجع الضمير المتصل في «تكلَّم فيه»: على أبي حامد الغزالي، ولكن الأصح أن يكون المنطق هو المرجع.
[**قلت**: بل مقصود الشيخ هو الغزالي، وهذا المضمون متكرر في كتبه، ينقل ما تكلم به ابن العربي - تلميذه -، عليه، لما اشتغل بالشفاء لابن سينا ونحوه من كتب الفلاسفة، مثل قوله: «شيخُنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منه فما قدر»، وإنكار المازري والطرطوشي والمرغيناني والقشيري وابن عقيل وابن الجوزي والقرطبي وغيرهم، وإحراق المالكية لكتبه وبخاصة الإحياء. انظر مثلًا: مجموع الفتاوى، (4/ 164)، والرد على الشاذلي، (41)، والنبوات، (1/ 392)، وشرح العقيدة الأصفهانية، (186). (**عمرو**)].

(4) أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي (أو أبو محمد الحسن بن محمد النوبختي) متكلم إمامي وفيلسوف (توفي قبل 310هـ/ 922م). انظر: *Encyclopaedia of Islam*, iii/2. 887 (no. 3), s.v. 'Nawbakhti'؛ الزركلي، الأعلام، 2/ 224؛ مقدمة ريتر Ritter لكتاب: فرق الشيعة، ص: ح وما بعدها. وحول اسمه، انظر: الأمين، أعيان الشيعة، 5/ 271، تحت مادة: حسن بن محمد Brockelmann, *Geschichte*, suppl. i. 319.، يعرّف عن طريق الخطأ بكتاب الآراء والديانات على أنه كتاب آخر للنوبختي، هو: فرق الشيعة. فعلى سبيل المثال لا يمكن العثور على المقطع الذي نقله ابن تيمية في ذلك الكتاب. يفرِّق الطهراني في كتابه: الذريعة، 1/ 34-5 بين الكتابين، ويحكي عن ابن النديم أن النوبختي لم يكمل كتاب الآراء والديانات. انظر: ابن النديم، الفهرست، 251-2؛ والمقدمة، الجزء (2)، السابق.

ثانيةٍ، وهي أن يقولَ: «إنَّ كلَّ قابِلٍ للمتضادَّاتِ في أزمانٍ مختلفَةٍ؛ جوهرٌ»؛ لأنَّ الخاصَّ داخلٌ في العامِّ، فعلَى أيِّهما دلَّ؛ استَغْنَى عن الآخِرِ. وقد يستدلُّ الإنسانُ إذا شاهدَ الأثَرَ أنَّ له مؤثِّرًا، والكتابةَ أنَّ لها كاتبًا، مِنْ غيْرِ أن يحتاجَ في استدلالِه على صِحَّةِ ذلك إلى مقدمتيْنِ.

قالوا: فنقولُ: «إنَّه لا بدَّ من مقدمتيْنِ، فإذا ذُكِرَتْ إحداهما؛ استُغْنِيَ بمعرِفَةِ المخاطَبِ عن الأُخْرَى، فتَرْكُ ذِكْرِها لأنَّه مُسْتَغْنٍ عنها».

قلنا: لسنا نَجِدُ مقدمتيْنِ كليّتيْنِ يُسْتدلُّ بهما على صِحَّةِ نتيجةٍ؛ لأنَّ القائِلَ إذا قال: «الجوهرُ لكلِّ حيٍّ» و«الحياةُ لكلِّ إنسانٍ»؛ فتكونُ النتيجةُ أنَّ «الجوهر لكلِّ إنسانٍ»، فسواءٌ في العُقُولِ قولُ القائل: «الجوهرُ لكلِّ حيٍّ» وقولُه: «لكلِّ إنسانٍ». ولا يجِدُونَ من المطالِبِ العِلْمِيَّةِ* أنَّ المطلوبَ يقِفُ على مقدمتيْنِ بيِّنَتَيْنِ بأنْفُسِهما، وإذا كانَ الأمرُ كذلك؛ كانت إحداهما كافِيَةً.

ونقولُ لهم: أَرُونا مقدمتيْنِ أوَّليَّتيْنِ** لا تحتاجانِ إلى بُرْهانٍ يتقدَّمُهما؛ يُسْتَدلُّ بهما على شيْءٍ مختَلَفٍ فيه، وتكونُ المقدمتانِ* في العُقُولِ أوْلَى بالقَبُولِ من النتيجةِ. فإذا كنتم لا تجدون ذلك؛ بَطَلَ ما ادَّعَيْتُمُوه.

قال النوبختي: وقد سألْتُ غيرَ واحِدٍ مِنْ رؤسائِهم أنْ يُوجِدَنِيهِ فمَا أَوْجَدَنِيهِ. فما ذكرَه أرسطاطاليس غيرُ موجودٍ ولا معروفٍ.

قال: فأمَّا ما ذكره بعد ذلك مِنَ الشَّكْليْنِ الباقييْنِ؛ فهُمَا غيُر مُسْتَعْمَلَيْنِ

---

* [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 232): «العملية»، والمثبت من الرد على المنطقيين (338)، وهو الصواب. (عمرو)].

** [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 232): «أوليين»، والمثبت من الرد على المنطقيين (338)، وهو الصواب، لأن المراد مثنى الأوليَّة لا الأُولى. (عمرو)].

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 232) (السطر 9): «المتقدمتان»، وفي مخطوطة ليدن (166ب/ السطر 5)، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (338/ السطر 21): «المقدمتان».

[قلت: في الموضع المشار إليه من جهد القريحة: «المقدمتان» (عمرو)].

على ما بنَاهُمَا عليه. وإذا كانَا يصِحَّان بقَلْبِ مقدِّمَتَيْهِما حتَّى يَعودَا إلى الشَّكْلِ الأوَّلِ؛ فالكلامُ في الشَّكْلِ الأوَّلِ: هو الكلامُ فيهما*. انتهى.

283- قال ابنُ تيميَّةَ: ومقصودُه أنَّ سائرَ الأَشْكَالِ إنما تُنْتِجُ بالردِّ إلى الشّكْلِ الأوَّلِ، على ما تقدَّمَ بيانُه. فسائِرُ الأَشْكَالِ ونِتَاجُها فيه كُلْفَةٌ ومشقَّةٌ، مع أنَّه لا حاجةَ إليها؛ فإنَّ الشَّكْلَ الأولَ يمكن أن يُسْتعمَلَ فيه جَمِيعُ** الموادِّ الثُبُوتيَّةِ والسَّلبيَّةِ الكليَّةِ والجُزْئيَّةِ.

وقد عُلِمَ انتفاءُ فائدتِه؛ فانتفاءُ فائِدَةِ فُرُوعِه التي لا تُفيدُ إلَّا بالردِّ إليه؛ أَوْلَى وأَحْرَى.

284- والمقصودُ أنَّ هذه الأُمَّةَ - ولله الحَمْدُ - لم يَزَلْ فيها مَنْ يتفطَّنُ لِمَا في كلامِ أهْلِ الباطلِ مِنَ الباطِلِ ويردُّه. وهُم لما هداهُمُ اللهُ به يتوافَقُونَ في قَبُولِ الحقِّ وردِّ الباطِلِ رأْيًا ورِوَايَةً مِنْ غير تشاعُرٍ ولا تَوَاطُؤٍ[1].

وهذا الذي نبَّه عليه هؤلاءِ النُّظَّارِ يوافِقُ ما نبَّهْنَا عليه، ويبيِّنُ أنّه يمكن الاستِغْنَاءُ عن القِياسِ المنطقيِّ، بل يكونُ استعمالُه تَطْويلًا وتَكْثِيرًا للفِكْرِ والنَّظَرِ والكلامِ بِلا فائدةٍ.

285- **الوجه الثالث**: أنَّ القضايا الكليَّةَ العامَّةَ لا توجَدُ في الخارِجِ كليَّةً عامَّةً، وإنَّما تكون كلِّيَّة في الأذهانِ لا في الأعْيانِ.

---

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 232) (السطر 15): «فيها»، وفي مخطوطة ليدن (166ب/ السطر 31)، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (339/ السطر 5): «فيهما».
[**قلت**: وقد أثبت ما في المخطوط والرد على المنطقيين. (**عمرو**)].

** في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 232) (السطر 18): «يستعمل جميع»، وفي مخطوطة ليدن (167أ/ السطر 2)، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (339/ السطر 10): «يستعمل فيه جميع».
[**قلت**: وقد أثبت ما في المخطوطة والرد على المنطقيين. (**عمرو**)].

28 (1) حول أهمية ذلك، انظر: الفقرة (16) السابقة، Hallaq, 'Inductive Corroboration', 9 ff.

وأما الموجوداتُ في الخارجِ؛ فهي أمورٌ معيَّنَةٌ، كلُّ موجودٍ له حقيقةٌ تخصُّهُ يتميَّزُ بها عمَّا سِوَاهُ لا يَشْرَكُه فيها غيرُه.

فحينئذٍ لا يمكن الاستدلالُ بالقياسِ على خصُوصِ وُجُودٍ معيَّنٍ. وهم معترفونَ بذلكَ، وقائلون: إنَّ «القياسَ لا يدلُّ على أمْرٍ معيَّنٍ»، وقد يُعبِّرُونَ عن ذلك بأنه: «لا يدلُّ على جزئيٍّ، وإنما يدلُّ على كليٍّ».

فإذًا القياسُ لا يُفيدُ معرفَةَ أمْرٍ موجودٍ بعيْنِه. وكلُّ موجودٍ فإنَّما هو موجودٌ بعيْنِه. فلا يُفيدُ معرفةَ شيْءٍ مِن حقائِق الموجوداتِ، وإنما يُفيدُ أمورًا كليَّةً مطلقةً مقدّرةً في الأذهانِ لا محقَّقَةً في الأعيانِ. فما يذكُرُه النُّظَّارُ من الأدلةِ القياسيَّةِ، التي يسمُّونها براهينَ، على إثْبَاتِ الصَّانِعِ سبحانه لا يدلُّ شيءٌ منها على عَيْنِه، وإنَّما يدلُّ على أمْرٍ مُطْلَقٍ لا يمْنَعُ تصوُّرُه مِنْ وُقُوعِ الشَّرِكَةِ فيه.

فإذا قُلنا*: «هذا مُحدَثٌ» و«كلُّ محدَثٍ فلا بدَّ له من محدِثٍ»؛ إنَّما يدلُّ هذا على محدِثٍ مطلَقٍ كليٍّ لا يمنَعُ تصوُّرُه مِنْ وُقُوعِ الشرِّكَةَ فِيه، وإنَّما تُعْلَمُ عينُه بِعِلْمٍ آخَرَ يجعلُه اللهُ في القلوبِ. وهم معتَرِفون بهذَا؛ لأنَّ النتيجةَ لا تكون أبلغَ من المقدِّمَاتِ، والمقدِّماتُ فيها قضيَّةٌ كليَّةٌ لا بدّ من ذلك. والكليُّ لا يدلُّ على معيَّنٍ.

وهذا بخلافِ ما يذكرُه اللهُ في كتابِه من الآياتِ، كقولِه تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1] الآية، إلى غيرِ ذلك؛ يدلُّ على المعيَّنِ، كالشمْسِ التي هي آية النَّهَارِ. والدليلُ أعمُّ مِن القِياسِ؛ فإنَّ الدليلُ قد يكون بمعيَّنٍ على معيَّنٍ، كما يُستدَلُّ بالنَّجْمِ وغيرِه مِنَ الكواكِبِ على الكَعْبَةِ، فالآياتُ تدلُّ على نفْسِ

---

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 234) (السطر 1): «فإذا قال»، وفي مخطوطة ليدن (167أ/ السطر 17)، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (344/ السطر 16): «فإذا قلنا».

[قلت: وقد أثبت ما في المخطوط والرد على المنطقيين. (عمرو)].

(1) القرآن الكريم، [سورة البقرة: 164].

الخالِقِ سبحانه، لا على قَدْرٍ مشتركٍ بينَه وبينَ غيرِه؛ فإنَّ كلَّ ما سِوَاه مُفْتَقِرٌ إليه نفسِه، فيلْزَمُ مِنْ وُجُودِه وجُودُ عيْنِ الخالقِ نفسِه.

286- **الوجه الرابع**: أنَّ الحدَّ الأوْسَطَ المكرَّرَ في قياسِ الشُّمولِ، وهو الخَمْرُ مِن قولك: «كلُّ مسكرٍ خمْرٌ» و«كلُّ خمرٍ حرامٌ»؛ هو منَاطُ الحُكْمِ في قِياسِ التَّمْثيلِ، وهو القَدْرُ المشتركُ الجامِعُ بين الأصْلِ والفَرْعِ. فالقياسانِ مُتَلازِمَانِ: كلُّ ما عُلِمَ بهذا القياسِ؛ يُمْكن عِلْمُه بهذا القياس. ثُمَّ إن كان الدليلُ قطعيًّا؛ فهو قطعيٌّ في القياسيْنِ، أو ظنيًّا؛ فظنيٌّ فيهما.

287- وأما دَعْوَى مَنْ يدَّعِي مِن المنطقيِّين وأَتْبَاعِهِم: أنَّ اليقينَ إنَّما يحصُلُ بقياسِ الشُّمولِ دونَ قياسِ التَّمثيلِ؛ فهو قولٌ في غايَةِ الفسَادِ[1]. وهو قولُ منْ لمْ يتصوَّرْ حقيقةَ القياسَيْنِ.

وقدْ يُعْلَمُ بنصٍّ: أنَّ «كل مسكرٍ حرامٌ»، كما ثبتَ في الحديثِ الصحيحِ[2]. وإذا كان كذلك؛ لم يتعيَّنْ قِياسُ الشُّمولِ لإفادَةِ الحُكْمِ، بل ولا قياسٌ من الأقيِسَةِ؛ فإنَّه قد يُعْلَمُ بلا قياسٍ، فبطلَ قولُهم: لا عِلْمَ تصديقيَّ إلَّا بالقياسِ المنطقيِّ، كما تقدَّم.

288- والمقصودُ هنا: بيانُ قِلَّةِ منفعَتِه أو عَدَمِها.

فإنَّ المطلوبَ إن كانَ ثَمَّ قضيَّةٌ عُلِمَتْ مِنْ جِهَةِ الرسولِ تُفيدُ العُمُومَ، وهو أنَّ «كل مسكرٍ حرامٌ»؛ حصَل مُدَّعَاه. فالقضايا الكليَّةُ المتلقَّاةُ عن الرسولِ تُفيدُ العِلمَ في المطالِبِ الإلهيَّةِ.

وأمَّا ما يُسْتفادُ مِنْ عُلومِهِم؛ فالقضايا الكليَّةُ فيه: إمَّا مُنْتَقَضَةٌ[1]، وإما أنَّها بمنزلَةِ قِياسِ التَّمثيلِ، وإما أنَّها لا تُفيدُ العلْمَ بالموجوداتِ المعيَّنَةِ بل بالمقدَّراتِ

---

28 (1) انظر: الفقرة (90)، الهامش (1) السابق.

(2) انظر: الفقرة (52)، الهامش (3) السابق.

28 (1) أي أنها قابلة للتدليل على أنها ليس كلية، وذلك بإثبات أن واحدًا على الأقل من أفرادها لا يتصف بالصفة (المحمول) التي يشترك في الاتصاف بها مع جميع الأفراد.

الذِّهْنيَّةِ كالحِسَابِ والهنْدَسَةِ - فإنَّه وإنْ كان ذلك يتَناوَلُ ما وُجِدَ على ذلك المِقْدَارِ؛ فدخُولُ المعيَّنِ فيه لا يُعْلَمُ بالقياسِ، بل بالحسِّ، فلم يكنِ القياسُ مُحَصِّلًا للمقصودِ -، أو تكونَ ممَّا لا اختِصَاصَ لهم بهَا، بل يشتَرِكُ فيها سائِرُ الأُمَمِ بدونِ خُطُورِ منطقِهم بالبالِ، مع استِوَاءِ قِياسِ التَّمْثيلِ وقِيَاسِ الشُّمُولِ.

289- وإثْبَاتُ العِلْمِ بالصَّانِعِ والنبوَّاتِ ليسَ موقوفًا على الأقْيِسَةِ، بل يُعْلَمُ بالآياتِ الدالَّةِ على معيَّنٍ لا شَرِكَةَ فيه، ويحْصُلُ• بالعِلْمِ الضَّروريِّ الذي لا يفتَقِرُ إلى نظَرٍ. وما يحصُلُ منها بالشُّمُولِ فهو بمنزلةِ ما يحْصُلُ بالتَّمْثيلِ: أمرٌ كليٌّ لا يحصُلُ به العِلْمُ بما يختصُّ به الربُّ وما يختصُّ به الرسولُ إلَّا بانْضِمَامِ عِلْمٍ آخرَ إليْه[1].

290- **الوجه الخامس**: أن يُقالَ: هذا القياسُ الشُّموليُّ - وهُو العِلْمُ بثُبُوتِ الحُكْمِ لكلِّ فردٍ مِن الأَفْرَادِ -، فنَقُولُ: قد عُلِمَ، وسَلَّمُوا: أنَّه لا بدَّ أنْ يكونَ العِلْمُ بثبُوتِ بعْضِ الأحكامِ لبَعْضِ الأفرادِ بديهيًّا[1]؛ فإنَّ النتيجةَ إذا افتقرَتْ إلى مقدمتيْنِ فلا بدَّ أن ينتهِيَ الأمرُ إلى مقدمتيْنِ تُعْلَمَانِ بدونِ مقدمتيْنِ، وإلا لزِمَ الدَّوْرُ أو التسلسلُ البَاطِلَانِ.

وإذا فُرِضَ مقدمتانِ طريقُ العِلْمِ بهما واحِدٌ؛ لم يُحْتَجْ إلى القياسِ. كالعِلْمِ بأنَّ «كلّ إنسانٍ حيوانٌ» و«كلّ حيوانٍ حسّاسٌ متحرِّكٌ بالإرادَةِ». فالعِلْمُ بأنَّ «كل إنسانٍ متحرِّكٌ بالإرادَةِ»؛ أَبْيَنُ وأظْهَرُ.

فالمقدِّمتانِ إنْ كان طريقُ العِلْمُ بهما واحِدًا، وقد عُلِمَتَا؛ فلا حاجةَ إلى بيانِهما.

• [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (235): «يحصل»، والمثبت من الرد على المنطقيين (356). (عمرو)].

28 (1) حول استدلال ابن تيمية على وجود الله، انظر:
Hallaq, 'Ibn Taymiyya on the Existence of God'Á

29 (1) انظر على سبيل المثال: الرازي، التحرير، 16 وما بعدها؛ ابن سينا، النجاة، 97.

وإن كانَ طريقُ العِلْمِ بهما مُختَلِفًا، فمَنْ لمْ يعلَمْ إحداهما؛ احتَاجَ إلى بيانِها، ولمْ يحتَجْ إلى بيانِ الأُخْرَى التي علِمَها. وهذا ظاهرٌ في كلِّ ما يُقَدِّرُه. فتبيَّنَ أنَّ مَنْطِقَهم يُعْطِي تَضْيِيعَ الزَّمَانِ وكَثْرَةَ الهذَيَانِ وإتْعَابَ الأَذْهَانِ.

291- **الوجه السادس**: لا ريْبَ أنَّ المقدِّمَةَ الكُبْرَى أعَمُّ مِنَ الصُّغْرَى أو مِثْلُها، ولا تكونُ أخصَّ منها .والنتيجةَ أخصُّ مِن الكُبْرَى أو مُساوِيَةٌ لهَا وأعمُّ مِنَ الصُّغْرَى أو مِثْلُها، ولا تكونُ أخصَّ مِنْها، والحِسَّ يُدرِكُ المعيَّنَاتِ أوَّلًا ثمَّ ينتقلُ منها إلى القضايا العامَّةِ، فيرَى هذا الإنسانَ وهذا الإنسانَ، وكلٌّ ممَّا رآه حسَّاسٌ متحرِّكٌ بالإِرَادَةِ، [فيَقْضِي قضاءً عامًّا أنَّ كلَّ إنسانٍ حسَّاسٌ متحرِّكٌ بالإرادة].

فنقول*: العِلْمُ بالقضيَّةِ العامَةِ: إمَّا أن يكونَ بتوسُّطِ قِيَاسٍ [أو بغيْر توسُّطِ قياسٍ]. والقِيَاسُ** لا بدَّ فيه مِنْ قضيَّةٍ عامَّةٍ، فلَزِمَ ألَّا يُعْلَمَ العَامُّ إلَّا بعَامٍّ، وذلك يسْتَلْزِمُ الدَّورَ أو التسلسلَ. فلا بُدَّ أنْ ينتَهِيَ الأَمْرُ إلى قضِيَّةٍ كليَّةٍ عامَّةٍ مَعْلومَةٍ بالبديهَةِ. وهم يسلِّمُون ذلك.

وإنْ أمْكَنَ علْمُ القضيَّةِ العامَّةِ*** بغيْرِ توسُّطِ قياسٍ؛ أمْكَنَ عِلْمُ الأخَرى؛

---

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 236) (السطر 16): «بالإرادة. فنقول»، وفي مخطوطة ليدن (167ب/ السطر 24): «بالإرادة. فنقضي قضاء عامًا أن كل إنسان حساس متحرك بالإرادة، فنقول».

[**قلت**: وفي الرد على المنطقيين (363): «ويرى أن هذا حساس متحرك بالإرادة ناطق، وهذا كذا، وهذا كذا، فيقضي قضاء عامًّا أن كل إنسان حساس..»].

[**قلت**: وقد أثبتُّ ما في المخطوطة، وجعلته بين معقوفتين، ولكن جعلت «فنقضي»: «فيقضي»، وفق ما في الرد على المنطقيين، لأنه ملائمة للسياق الذي معنا. (**عمرو**)].

** في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 236) (السطر 17): «قياس والقياس»، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (363/ السطر 12): «قياس، أو بغير توسط قياس. والقياس».

[**قلت**: وقد أثبت ما في الرد على المنطقيين، وجعلته بين معقوفتين، وبه يتم الكلام. (**عمرو**)].

*** في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 237) (السطر 1): «العام»، وفي مخطوطة ليدن (167ب/ السطر 7)، وفي طبعة بومباي، الرد على المنطقيين (363/ السطر 16): «العامة».

[**قلت**: وقد أثبت ما في المخطوطة والرد على المنطقيين. (**عمرو**)].

فإنَّ كوْنَ القضيَّةِ بديهيَّةً أو نظريَّةً ليس وصفًا لازِمًا لها يجِبُ استواءُ جميعِ النَّاسِ فيه. بل هو أمْرٌ نِسْبِيٌّ إضَافِيٌّ بحسَبِ حالِ النَّاسِ، فمَنْ علِمَها بلا دليلٍ؛ كانت بديهيَّةً لَهُ، ومَنِ احتاجَ إلى نظَرٍ واستدلالٍ؛ كانت نظريَّةً لهُ. وهكذا سائِرُ الأُمُورِ.

فإِذَا كانت القضايا الكليَّةُ مِنْهَا ما يُعْلَمُ بلا دليلٍ ولا قِيَاسٍ، وليس لذلك حَدٌّ في نفْسِ القضايا، بل ذلك بحسَبِ أحْوَالِ بني آدَمَ؛ لم يُمْكِنْ أنْ يُقالَ فيما عَلِمَه زيْدٌ بالقِيَاسِ: إنَّه لا يمكِنُ غيْرُه أنْ يَعْلَمَه بِلَا قِيَاسٍ، بل هذَا نَفْيٌ كاذِبٌ.

292- **الوجه السابع**: قد تبيَّنَ فيما تقدَّمَ أنَّ قياسَ الشُّمولِ يمكنُ جَعْلُه قِياسَ تمثيلٍ وبالعَكْسِ.

فإن قيل: مِنْ أين تَعْلَمُ بأنَّ الجامِعَ يستلزِمُ الحُكْمَ؟ قيل: مِنْ حيثُ نعْلَمُ القضيَّةَ الكُبْرَى في قياس الشمول: فإذا قال القائل: «هذا فاعِلٌ مُحْكِمٌ لفِعْلِه، وكلُّ محكِمٍ لفِعْلِه فهو عالِمٌ»، فأيُّ شيْءٍ ذكَرَ في عِلَّةِ هذهِ القضيَّةِ الكليَّةِ فهو موجودٌ في قياسِ التَّمْثِيلِ وزِيادَةٌ: أنَّ هناك أصلًا يُمَثَّلُ به قد وُجِدَ فيه الحُكْمُ مع المشتركِ[1]، وفي الشُّمولِ لم يُذْكَرْ شيءٌ من الأفرادِ التي ثبتَ الحُكْمُ فيها، ومعلومٌ أنَّ ذِكْرَ الكليِّ المشتركِ مع بعْضِ أَفْرَادِه أَثْبَتُ في العَقْلِ من ذِكْرِه مجرَّدًا عَنْ جميعِ الأفْرَادِ باتِّفَاقِ العُقَلاءِ.

293- ولهذا قالوا: إنَّ العقْلَ تابِعٌ للحِسِّ، فإذا أدركَ الحسُّ الجُزئياتِ؛ أدركَ العقلُ منها قدرًا مشتركًا كليًّا؛ فالكلياتُ تقعَ في النفْسِ بعد معرِفَةِ الجزئياتِ المعيَّنَةَ، فمعرفَةُ الجزئياتِ المعيَّنةِ مِن أعْظَمِ الأسْبَابِ في معرفةِ الكليَّاتِ، فكيف يكونُ ذِكْرُها مُضَعِّفًا للقياسِ وعَدَمُ ذِكْرِها مُوجِبًا لقُوَّتِه؟!

وهذه خاصَّة العَقْلِ؛ فإنَّ خاصَّةَ العقْلِ معرِفَةُ الكليَّاتِ بتوسُّطِ معرفَةِ الجزئيَّاتِ. فمَنْ أنْكَرَهَا؛ أنْكَرَ خاصَّةَ عقْلِ الإنسانِ، ومَنْ جعَل ذِكْرَها بدونِ شيْءٍ مِنْ محالِّها المعيَّنَةِ أقْوَى من ذِكْرِها مع التَّمْثِيلِ بمواضِعِها المعيَّنَةِ؛ كان مُكَابِرًا.

---

(1) حول مكونات الاستدلال القياسي التمثيلي، انظر: الفقرة (60)، الهامش (5) السابق.

294- وقد اتفقَ العُقَلاءُ على أنَّ ضَرْبَ المَثَلِ ممَّا يُعينُ على معرفَةِ الكليَّاتِ، وأنَّه ليْسَ الحالُ إذا ذُكِرَ مع المِثَالِ كالحالِ إذا ذُكِرَ مجرَّدًا عنْه.

ومنْ تدبَّرَ جميعَ ما يتكلَّمُ فيه النَّاسُ من الكليَّاتِ المعلُومَةِ بالعَقْلِ، في الطِّبِّ والحِسَابِ والصِّنَاعَاتِ والتِّجَارات وغيرِ ذلك؛ وجدَ الأَمْرَ كذلِكَ.

والإنْسَانُ قد يُنْكِرُ أمْرًا حتّى يرَى واحدًا مِنْ جِنْسِه، فيُقِرُّ بالنَّوْعِ ويَستفيدُ بذلك حُكْمًا كليًّا، ولهذا يقولُ سبحانه: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[1]، ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[2]، ونحو ذلك. وكلٌّ مِنْ هؤلاءِ إنَّما جاءَهُ رسولٌ واحدٌ، ولكنْ كانوا مكذِّبينَ بجِنْسِ الرُّسُلِ، لم يكُنْ تكذيبُهم بالواحِدِ بخُصُوصِه.

295- ومِنْ أعْظَمِ صِفَاتِ العقْلِ: مَعْرِفَةُ التَّماثُلِ والاخْتِلافِ. فإذا رأى الشيئيْن المتماثِلَيْنِ؛ علِمَ أنَّ هذا مِثْلُ هذا، فجعَل حُكْمَهما واحِدًا. كما إذا رأى الماءَ والماءَ، والتُّرابَ والترابَ، والهواءَ والهواءَ، ثُمَّ حكَمَ بالحُكْمِ الكليِّ على القدْرِ المشتركِ. وإذا حكَمَ على بَعْضِ الأَعْيَانِ ومِثْلِه بالنَّظِيرِ وذَكَرَ المشتركَ؛ كانَ أحْسَنَ في البَيَانِ، فهذا قيَاسُ الطَّرْدِ. وإذا رأى المختلفيْنِ كالماءِ والترابِ؛ فرَّقَ بينهما، وهذا قِيَاسُ العَكْسِ[1].

296- وما أمر اللهُ بهِ مِنَ الاعْتِبَارِ في كِتَابِه يتناوَلُ قِيَاسَ الطَّرْدِ[1]، قياسَ العَكْسِ[2]؛ فإنَّه لمَّا أهلك المكذبينَ للرسُلِ بتَكْذِيبهم؛ كان مِنَ الاعتِبَارِ أنْ يُعْلَمَ

---

(1) القرآن الكريم، [سورة الشعراء: 105].
(2) القرآن الكريم، [سورة الشعراء: 123].

(1) انظر: الفقرة (296)، الهامشين (1-2) السابقين.

(1) يأمر القرآن الكريم، [سورة الحشر: 2]: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾. وبصفة عامة: الاعتبار، يعني النظر في المسألة كما ينبغي. ويشير الجذر «عبر» إلى مفهوم العبور أو المرور من جانب إلى آخر. أخذ الفقهاء السنيون والمتكلمون ذلك، ضمن آيات أخرى؛ كإباحة إلهية للقياس الفقهي، حيث إن غرض القياس ووظيفته: الانتقال (أي العبور) من المعلوم إلى المجهول. انظر على سبيل المثال: ابن قدامة، روضة الناظر، 255.
(2) على عكس الطرد والعكس المستخدميْن في الحدود (الفقرة: 15، الهامش: 1)، وفي إثبات صحّة العلة (الفقرة: 61، الهامش: 4)؛ فإن قياس الطرد وقياس العكس هما، على =

أنَّ مَنْ فعَلَ مِثْلَ ما فعلُوا أصَابَه مثلُ ما أصابَهُم، فيتَّقِي تكذيبَ الرسُلِ حذرًا مِنَ العُقُوبةِ. وهذا قياسُ الطَّرْدِ. ويعلمَ أنَّ مَنْ لمْ يكذِّبِ الرسلَ لا يُصيبُه ذلك. وهذا قِيَاسُ العَكْسِ. وهو المقصودُ من الاعتِبَارِ بالمعذَّبِينَ؛ فإنَّ المقصودَ أنَّ ما ثبتَ في الفَرْعِ عَكْسُ حُكْمِ الأَصْلِ لا نَظِيرُه. والاعتِبَارُ يكونُ بهذَا وبهذَا. قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[3]، وقال: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ ءَايَةٌ فِي فِئَتَيْنِ﴾، إلى قوله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾[4]، وقد قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ﴾[5]، وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[6].

297- والميزَانُ: فسَّرهُ السَّلَفُ بالعَدْلِ، وفسَّرَهُ بعضُهم بما يُوزَنُ بِهِ، وهما مُتَلازِمانِ. وقَدْ أخبرَ تعالى أنه أنْزَلَ ذلك كما أنْزَلَ الكِتَابَ؛ ليقومَ الناسُ بالقِسْطِ[1]. فما يُعْرَفُ به تماثُلُ المتماثِلَاتِ مِنَ الصِّفَاتِ والمقادِيرِ هو مِنَ الميزانِ. وكذلك ما يُعرَفُ به اختلافُ المختلفاتِ. فإذا عَلِمْنَا أنَّ الله تعالى حرَّمَ الخمْرَ لِمَا ذكَرُه من أنَّها تصدُّ عنْ ذِكْرِ الله وعن الصلاةِ وتُوقِعُ بين المؤمنين العداوةَ والبغضاءَ، ثُمَّ رأيْنَا النبيذَ يُمَاثِلُها في ذلك؛ كان القَدْرُ المشترَكُ، الذي هو العِلَّةُ؛ هو الميزانُ الذي أنزله اللهُ في قُلُوبِنا لِنَزِنَ به هذَا، ونجعلَه مِثْلَ هذَا، فلا نفرِّقُ بين المتماثليْنِ.

فالقِيَاسُ الصَّحيحُ هو مِنَ العدْلِ الذي أمَرَ اللهُ بِهِ[2]. ومن عَلِمَ الكليَّاتِ من

= التوالي؛ الاستمداد من حُكم الأصل الذي هو أثر العلة، والاستمداد من الأصل أيضًا لنقيض الحكم الذي هو أثر لنقيض العلة. انظر: الجرجاني، التعريفات، 123، 133-4، تحت مادة: الطرد,العكس.

(3) القرآن الكريم، [سورة يوسف: 111].

(4) القرآن الكريم، [سورة آل عمران: 13].

(5) القرآن الكريم، [سورة الشورى: 17].

(6) القرآن الكريم، [سورة الشورى: 25].

(1) انظر: الفقرة (296)، الهامشين (4- 5) السابقين.

(2) تلك الفقرة والتي تليها ردٌّ على بعض هؤلاء المناطقة، كالغزالي وابن رشد، الذين قالوا إن المنطق والأقيسة مذكور في القرآن. انظر: الفقرة (160)، الهامش (1).

غْيرِ معرفةِ المعيَّنِ؛ فمَعَهُ الميزَانُ فقَطْ. والمقصودُ بِهَا وَزْنُ الأمورِ الموجودَةِ في الخارجِ. وإلَّا فالكلياتُ لولا جزئياتُها المعيَّنَةُ؛ لم يكن بِهَا اعتِبَارٌ. كما أنَّه لولا المَوْزُونَاتُ لم يكُنْ إلى الميزانِ مِنْ حاجَةٍ. ولا ريبَ أنّه إذا حَضَرَ أحَدُ الموزونَيْنِ، واعتُبِرَ بالآخَرِ بالميزانِ؛ كانَ أتمَّ في الوَزْنِ مِنْ أن يكونَ الميزانُ، وهُو الوَصْفُ الكليُّ المشتركُ في العَقْلِ؛ أيَّ شيْءٍ حضَرَ مِنَ الأعْيَانِ المفردةِ وُزِنَ بِهَا مع مَغيبِ الآخَرِ.

298- ولا يجوزُ لعاقِلٍ أنْ يظنَّ أنَّ الميزانَ العقلِيَّ الذي أنزله اللهُ هو مَنْطِقُ اليونانِ، لوُجُوهٍ:

أحدها: أنَّ الله أنزلَ الموازينَ مَعَ كُتُبِه قبْلَ أن يخلقَ اليونانَ، مِنْ عهْدِ نوحٍ وإبراهيمَ وموسى وغيرهم. وهذا المنطقُ اليونانيُّ وضعه أرسطو قبْلَ المسيحِ بثلاثمئةِ سنةٍ، فكيف كانت الأُمَمُ المتقدِّمَةُ تَزِنُ بِهِ؟!

الثاني: أنَّ أُمَّتَنا أهلَ الإسلامِ ما زالوا يَزِنُون بالموازِين العقليَّةِ. ولم يُسْمَعْ سلَفًا بذِكْرِ هذا المنطقِ اليونانيِّ، وإنما ظهَرَ في الإسلامِ لما عُرِّبَتِ الكتُبُ الروميَّةُ في عهْدِ دَوْلَةِ المأمونِ أو قريبًا مِنْهَا .**الثالث**: أنَّه ما زال نظَّارُ المسلمين بعد أن عُرِّبَ وعرَفُوه؛ يَعِيبونَه ويذمُّونَه ولا يَلْتَفِتُون إليْه ولا إلى أهْلِه في مَوَازِينهم العقليَّةِ والشرعيَّةِ. ولا يقولُ القائِلُ: «ليس فيه ممَّا انفردُوا به إلا اصطلاحاتٌ لفظيّةٌ، وإلا فالمعاني العقليَّةُ مُشْتَركةٌ بين الأُمَمِ»؛ فإنه ليس الأمرُ كذلك؛ بل فيه معانٍ كثيرةٌ فاسدةٌ.

299- ثُمَّ هذا جعلوه ميزانَ الموازينِ العقْلِيَّةِ، التي هي الأَقْيِسَةُ العقليَّةُ، وزعموا أنَّه آلَةٌ قانونيَّةٌ تَعْصِمُ مراعاتُها الذِّهنَ أن يزلَّ في فِكْرِه[1]. وليس الأَمْرُ كذلك، فإنه لو احتاجَ الميزانُ إلى ميزانٍ؛ لَزِمَ التسلسلُ.

وأيضًا فالفِطْرَةُ إنْ كانت صحيحةً؛ وَزَنَتْ بالميزانِ العقليِّ. وإنْ كانت بَلِيدَةً

(1) انظر: الفقرة (163)، الهامش (1).

أو فاسِدَةً؛ لم يَزِدْهَا المنطقُ إلا بلادةً وفسَادًا. ولهذا يُوجَدُ عامَّةُ مَنْ يَزِنُ به عُلُومَه؛ لا بدَّ أن يتخبَّطَ ولا يأْتِيَ بالأدلَّةِ العقْلِيَّةِ على الوجْهِ المحمودِ، ومتَى أتى بها على الوجْهِ المحمودِ؛ أعْرَضَ عن اعتِبَارِها بالمنْطِقِ لِمَا فيه مِن العَجْزِ والتَّطْويلِ وتَبْعِيدِ الطَّرِيقِ وجَعْلِ الواضِحَاتِ خَفِيَّاتٍ وكَثْرَةِ الغَلَطِ والتَّغلْيطِ. فإنَّهم إذا عَدلُوا عن المعرفَةِ الفِطْريَّةِ العقليةِ للمعيَّنَاتِ إلى أقْيِسَةٍ كليَّةٍ وضعوا ألفاظَها وصارَتْ مُجْملَةً تتناوَلُ حقًّا وباطِلًا؛ حصَل بها من الضَّلال ما هو ضِدُّ المقصودِ من الموازينِ، وصارَتْ هذه الموازينُ عائِلَةً لا عَادِلَةً، وكانُوا فيها من المطَفِّفِينَ: ﴿ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكۡتَالُواْ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسۡتَوۡفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمۡ أَو وَّزَنُوهُمۡ يُخۡسِرُونَ﴾[2]، وأين البَخْسُ في الأمْوَالِ مِنَ البَخْسِ في العُقُولِ والأَدْيَانِ مع أنَّ أكْثَرَهم لا يقصِدُون البَخْسَ، بل هُمْ بمنزِلَةِ مَنْ وَرِثَ موازينَ مِنْ أبيه، يَزِنُ بها تارةً لَهُ وتارةً عليهِ، ولا يعرِفُ أهي عادِلَةٌ أم عائِلَةٌ.

300- والميزانُ التي أنزلها اللهُ مع الكِتَابِ ميزانٌ عادِلَةٌ، تتضمَّنُ اعتبارَ الشيءِ بمِثْلِه وخِلَافِهِ، فتسوِّي بين المتماثِلَيْنِ وتفرِّقُ بين المختلِفَيْنِ بما جعلَه اللهُ في فِطَرِ عبادِه وعقولِهم مِنْ معرفةِ التماثُلِ والاختلافِ.

فإذا قيل: إنْ كان هذا ممَّا يُعْرَفُ بالعَقْلِ؛ فكيف جعلَه اللهُ ممَّا أرْسَلَ به الرسُلَ؟

قيل: لأنَّ الرسلَ ضرَبَتْ للنَّاسِ الأَمْثَالَ العقليَّةَ التي يعرفون بها التماثُلَ والاختِلَافَ. فإنَّ الرُّسُلَ دلَّتِ النَّاسَ وأَرْشَدَتْهُم إلى ما به يعْرِفُونَ العَدْلَ ويعرفون الأقيسَةَ العقليَّةَ الصحيحةَ التي يُسْتَدَلُّ بها على المطالِبِ الدينيَّةِ. فليست العلومُ النَّبَوِيَّةُ مقصورةً على الخبَرِ، بل الرسلُ صلوات الله عليهم بيَّنَتِ العلومَ العقليَّةَ التي بها يتمُّ دينُ اللهِ عِلْمًا وعمَلًا، وضربَتِ الأمثالَ، فكمَّلَتِ الفِطْرَةَ بما نبَّهَتْهَا عليه، وأرْشَدَتْهَا لِمَا كانت الفطرةُ مُعْرِضَةً عنه أو كانت الفطرةُ قد فسَدَتْ بما يحصُلُ لها من الآراءِ والأهْوَاءِ الفاسِدَةِ، فأزالتْ ذلك الفسادَ. والقرآنُ والحديثُ

---

(2) القرآن الكريم، [سورة المطففين: 2-3].

مَمْلُوءان مِن هذا. يبيِّنُ الله الحقائقَ بالمقاييسِ العقليَّةِ والأَمْثَالِ المضروبَةِ، ويبيِّنُ طريقَ التسويَةِ بين المتماثليْنِ والفرقِ بيْنَ المختلفيْنِ، ويُنْكِرُ على من يَخْرُجُ عن ذلك، كقوله: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[1] الآيةَ، وقولِه: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[2]، أي هذا حُكْمٌ جائِرٌ لا عادِلٌ؛ فإنَّ فيه تسويةً بين المختلفيْنِ. ومن التسوية بين المتماثليْنِ قولُه: ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُو۟لَٰٓئِكُمْ﴾[3]، وقولُه: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُم﴾[4]، الآيةَ.

301- والمقصودُ: التنبيهُ على أنَّ الميزانَ العقليَّ حَقٌّ كما ذكر اللهُ في كتابِه. وليس هو مختصًّا بمنطقِ اليونانِ، بل هي الأَقْيِسَةُ الصحيحةُ المتضمِّنَةُ للتَّسْويَةِ بين المتماثليْنِ والفَرْقِ بين المختلفيْنِ، سواءٌ صِيغَ ذلك بصيغَةِ قِيَاسِ الشُّمُولِ أو بصيغَةِ قياسِ التَّمْثيلِ، وصِيَغُ التَّمْثيلِ هي الأَصْلُ وهي أكْملُ*، والميزانُ هو القَدْرُ المشتركُ، وهو الجامِعُ.

302- **الوجه الثامن**: أنهم كما حَصَرُوا اليقينَ في الصُّورَةِ القياسيَّةِ؛ حصرُوه في المادَّةِ التي ذكَرُوها مِنَ القضايَا: الحسِّيَّاتِ والأَوَّلِيَّاتِ والمتواتِرَاتِ والمجرَّبَاتِ والحَدْسِيَّاتِ[1]. ومَعْلومٌ أنّه لا دليلَ على نَفْيِ ما سِوَى هذه القضايا. ثُمَّ مع ذلك إنَّما اعتبروا في الحسيَّاتِ والعقليَّاتِ وغيرِها مَا جَرَتِ العادَةُ باشْتِرَاكِ

---

30 (1) القرآن الكريم، [سورة الأحقاف: 21].
(2) القرآن الكريم، [سورة القلم: 35-6].
(3) القرآن الكريم، [سورة التغابن: 43].
(4) القرآن الكريم، [سورة البقرة: 214].

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 243) (السطر 13): «الحمل»، وفي مخطوطة ليدن (169أ/ السطر 17): «أكمل».
[**قلت**: وهي كما في المخطوطة في الرد على المنطقيين (383)، وقد أثبتُّ ما في المخطوطة والرد على المنطقيين. (**عمرو**)].

30 (1) الرازي، التحرير، 166-7؛ الغزالي، المعيار، 196-93؛ المؤلف نفسه، المقاصد، 102-4.

بني آدم فيه، وتنَاقَضُوا في ذلك؛ فإنَّ بني آدم إنَّما يشتركون كلُّهم في بعْضِ المرئِيَّاتِ وبعضِ المسموعات، فإنهم كلُّهم يروْنَ عيْنَ الشَّمْسِ والقَمَرِ والكواكِبِ ويرون جِنْسَ السَّحَابِ والبَرْق، وإنْ لمْ يكنْ ما يراه هؤلاءِ عيْنَ ما يراه هؤلاءِ، وكذلك يشتركون في سماعِ صوْتِ الرَّعْدِ، وأما ما يسمَعُه بعضُهم مِنْ كلامِ بعْضٍ وصوتِه؛ فهذا لا يشترِكُ بنو آدمَ في عيْنِه، بل كلُّ قومٍ يسمعونَ ما لمْ يسمعْ غيرُهم، وكذا أكثرُ المرئيَّاتِ. وأمَّا الشمُّ والذوقُ واللَّمْسُ؛ فهذَا لا يشتَرِكُ جميعُ الناسِ في شيءٍ معيَّنٍ فيه، بل الذي يشمُّهُ هؤلاءِ ويذوقونَهُ ويَلْمَسُونَه ليْسَ هو الذي يَشَمُّهُ ويذوقُه ويَلْمَسُه هؤلاءِ. لكنْ قد يتَّفِقَانِ في الجِنْسِ لا في العيْنِ. وكذلك ما يُعْلَمُ بالتواتُرِ والتجرِبَةِ والحَدْسِ؛ فإنه قد يتواتَرُ عند هؤلاءِ ويُجَرِّبُ هؤلاءِ ما لمْ يتواترْ عند غيرِهم ويجرِّبُوه. ولكن قد يتفقانِ في الجِنْسِ كما يجرِّبُ قومٌ بعضَ الأدْوِيَةِ ويجرِّبُ آخرون جِنْسَ تلك الأدويةِ، فيُتَّفَقُ في مَعْرِفَةِ الجِنْسِ لا في معرفَةِ عيْنِ المجرَّبِ.

303- ثُمَّ هم مَعَ هذا يقولون في المنطِقِ: إنَّ المتواتراتِ والمجرَّبَاتِ والحدْسِيَّاتِ تختَصُّ بِمَنْ عَلِمَهَا، فلا يقُومُ مِنْها بُرْهانٌ على غيرِه[1].

فيُقال لهم: وكذلك المشمُومَاتُ والمَذُوقَاتُ، والملمُوسَاتُ. بل اشتِرَاكُ الناسِ في المتواتراتِ أَكْثَرُ؛ فإنَّ الخبرَ المتواتِرَ ينقلُه عددٌ كثيرٌ، فيَكْثُرُ السامعون له ويَشْتَرِكُونَ في سماعِهِ من العددِ الكثيرِ، بخِلَافِ ما يُدْرَكُ بالحواسِّ، فإنه يختَصُّ بمَنْ أحسَّهُ، فإذا قالَ: رأيْتُ أو سَمِعْتُ أو ذُقْتُ أو لمَسْتُ أو شَمَمْتُ؛ فكيف يَمْكِنُه أنْ يُقيمَ مِنْ هذَا بُرْهانًا على غيرِه؟ ولو قُدِّرَ أنه شاركَه في تلك الحِسِّيَّاتِ عددٌ؛ فلا يَلْزَمُ مِن ذلك أن يكونَ غيرُهُم أحسَّها ولا يمكِنُ عِلْمُها لمنْ لمْ يُحِسُّها إلَّا بطريقِ الخَبرِ.

304- وعامَّةُ ما عندهم من العُلُومِ الكليَّةِ بأحْوَالِ الموجُوداتِ: هِيَ من العِلْمِ بعَادَةِ ذلك الموجودِ، وهو ما يُسمُّونَه: الحَدْسِيَّاتِ. وعامَّةُ ما عندهم من

---

(1) انظر: الفقرة (43)، الهامش (2) السابق.

العلُومِ العقليَّةِ الطبيعيَّةِ والعلُومِ الفَلَكِيَّةِ، كعِلْمِ الهَيْئَةِ[1]: فهو مِنْ قِسْمِ المجرَّبَاتِ. وهذه لا يقومُ فيها بُرهانٌ؛ فإنَّ كَوْنَ هذه الأجسامِ الطبيعيَّةِ جُرِّبَتْ، وكوْنَ الحركاتِ جُرِّبَتْ؛ لا يعرفه أكثرُ الناسِ إلا بالنَّقْلِ. والتواتُرُ في هذا قليلٌ.

305- وغايةُ الأَمْرِ أنْ تُنْقَلَ التجرِبَةُ في ذلك عنْ بعْضِ الأَطِبَّاءِ أو بعضِ أهْلِ الحِسَابِ. وغايةُ ما يوجَدُ أنْ يقولَ بطليموس: هذَا ممَّا رصدَهُ فلانٌ، وأنْ يقولَ جالينوس: هذا ممَّا جَرَّبْتُه، أو ذَكَرَ لي فلانٌ أنَّه جرَّبه. وليس في هذا شيءٌ من المتواتِرِ. وإن قُدِّرَ أنَّ غيْرَه جرَّبَهُ أيضًا؛ فذاك خبرُ واحِدٍ، وأكْثَرُ النَّاسِ لم يجرِّبُوا جميعَ ما جرَّبُوه ولا عَلِمُوا بالأَرْصَادِ ما ادَّعَوْا أنهم عَلِمُوه. وإنْ ذكرُوا جماعةً رصَدُوا فغايَتُه أنَّه من المتواتِرِ الخاصِّ الذي تنقلُه طائفةٌ. فمَنْ زعَمَ أنَّه لا يقومُ عليه بُرْهَانٌ بما تَواتَرَ عنِ الأَنْبِيَاءِ؛ كيفَ يمكِنُهُ أنْ يُقيمَ على غيرِهِ بُرْهَانًا بمِثْلِ هذا التواتُرِ ويُعَظِّمَ عِلْمَ الهيئةِ والفَلْسَفَة ويَدَّعِيَ أنّه عِلْمٌ عَقْلِيٌّ معلومٌ بالبُرْهَانِ.

306- وهذا أعْظَمُ ما يَقُومُ عليه البُرْهانُ العقليُّ عندهم؛ هذا حَالُه، فما الظَّنُّ بالإلهيَّاتِ التي إذا نُظِرَ فيها كلامُ معلِّمِهم الأوَّلِ أرسطو، وتدبَّرَهُ الفاضِلُ العاقلُ؛ لم يُفِدْهُ إلا العِلْمَ بأنهم كانوا مِنْ أَجْهَلِ الخَلْقِ بربِّ العالمين، وأنَّ كفَّارَ اليهودِ والنَّصارى أَعْلَمُ منهم بهذه الأُمُورِ.

307- **الوجه التاسع**[1]: أنَّ الأنبياءَ والأولياءَ لهم مِنْ عِلْمِ الوَحْيِ والإِلْهَامِ

---

(1) علم الفلك (الجمع: العلوم الفلكية)، غالبًا ما كان يستخدم بصورة تبادلية مع علم الهيئة، في الكتابة العربية. وحين كان ينبغي التفريق بين علم التنجيم عن علم الفلك؛ فقد كانوا يستعملون للأول صناعة أحكام النجوم. انظر: Pines, 'The Semantic Distinction between the Terms Astronomy and Astrology', 345.

(1) هذا هو الوجه العاشر في الرد على المنطقيين. في الوجه التاسع الذي حذفه السيوطي بالكامل؛ يطرح ابن تيمية نقدًا مطوّلًا (الرد على المنطقيين، 396-437) للذين قالوا إن (المشهورات)، و(الوهميات) لا تُفيد اليقين. انظر: ابن سينا، النجاة، 98-9؛ الرازي، التحرير، 168. الجوانب الأكثر أهمية في نقد ابن تيمية هي ما يلي. تعالج حجته الأولى التفريق الذي فرَّقه المنطقيون بين الأوليات والمقدمات المشهورات، حيث إنه في =

ما هو خارِجٌ عنْ قياسِهم الذي ذَكَرُوه. بل الفِرَاسَةُ أيضًا وأمثالُها. فإن أَدْخَلُوا ذلك فيما ذَكَرُوه مِن الحِسِّيَّاتِ والعقلياتِ؛ لم يُمْكِنْهم نفيُ ما لمْ يذكُرُوه، ولم يَبْقَ لهم ضابِطٌ.

وقد ذكَرَ ابنُ سينا وأَتْبَاعُه: أنَّ القضايا الواجِبَ قَبُولُها التي هي مادَّةُ البُرْهَانِ: الأوليّاتُ والحِسِّيَّاتُ والمجرَّباتُ والحَدْسيَّاتُ والمتواتِرَاتُ، وربما ضمُّوا إلى ذلك قضايا مَعَها حُدودُها[2]، ولم يَذْكُرُوا دليلًا على هذا الحَصْرِ،

= الأخير [المشهورات] يكون ثبوت الموضوع للمحمول مفتقرًا إلى الحد الأوسط، في حين أنه في الأول [الأوليات] يكون ذلك الثبوت، سواء أكان ذهنيًا أم خارجيًا؛ غيرَ مفتقر إلى وسط. يرفض ابن تيمية هذا التصنيف، لأنه في نظره: إدراك ثبوت صفة ما أكثر من غيرها: ليس حقيقة موضوعية ثابتة في الشيء نفسه، بل هي أمر نسي إضافي يتغير من شخص إلى آخر. ففي الأشياء نفسها التي نثبتها كصفة لشيء آخر قد يعتبر شخص أنّ مثل هذا الثبوت أمرٌ أوليٌّ، لا يفتقر إلى حد أوسط، في حين قد يعتبر شخص آخر ذلك الحدّ الأوسط ضروريًا. وفي رأي ابن تيمية، ليس ثمة شيء موضوعي في القضية يجعلها أوليّة. فما إذا كانت القضية أوليةً من عدمه هو أمر نسبي، يعتمد على الفرد وكيفية إدراكه. (هنا يقدّم نقدًا مطولًا للفخر الرازي، بسب التفريق السابق بين القضايا الأولية والمشهورة، الرد على المنطقيين، 402-19). ثانيًا: يؤكد ابن تيمية على أن العبارات التي من نوع المشهورات، مثل «العدل حسَن»، و«الظلم قبيح»؛ مشهورة بإفادة اليقين بين جميع الفرق والجماعات، بما في ذلك الفلاسفة أنفسِهم. والعلم بمثل هذه القضايا أكثر رسوخًا في عقول الناس بكثير من قضايا طبية معروفة بالتجربة. وبما أن الفلاسفة يعتبرون هذه الأخيرة [الطبية/المجربة] تفيد اليقين؛ فإنه من الأولى كما يقول ابن تيمية أن تُعتبر القضايا المشهورة يقينيةً. (حول الطبيعة اليقينية للقضايا المجربة، انظر: الرازي، التحرير، 166؛ الغزالي، المقاصد، 103). وأخيرًا يقول ابن تيمية إن القضايا المشهورة ضرورية في النفس، وأنها من وظيفة الفطرة [خاصة الفطرة] أن تدركها. وذلك لأن هذه المعرفة غريزية جدًّا إلى درجة اشتراك جميع الأمم في هذه القضايا.

(2) قد تكون «قضايا حدودها معها» اصطلاحٌ آخر لـ «قضايا قياساتها معها». انظر المصادر المستشهد به في الفقرة (302)، الهامش (1) السابق، حيث اعتُبرت «القضايا التي قياساتها معها» من القضايا البرهانية دائمًا. والقضايا من هذا النوع تُدرك بواسطة الحد الأوسط، إلا أن هذا الحد الأوسط حاضرٌ في الذهن دائمًا. ومن ثَمَّ فعند إحضار المقدمة الصغرى أمام الذهن فإن النتيجة تحدث في الوقت نفسه، مادام الحد الأوسط موجودًا في الذهن باستمرار (لا يعزب عن الذهن). انظر: الغزالي، المعيار، 192؛ الرازي، التحرير، 166؛ الجرجاني، التعريفات، 155، تحت مادة: القضايا التي قياساتها معها.

ولهذا اعترَفَ المنتَصِرونَ لهم أنَّ هذا التَّقْسِيمَ مُنْتَشِرٌ غيرُ مُنْحَصِرٍ يتعذَّرُ إقامَةُ دليلٍ عليه. وإذا كان كذلك؛ لَمْ يَلْزَمْ أنَّ كلَّ مَا لَمْ يَدْخُلْ في قِيَاسِهم لا يكونُ معلومًا. وحينئِذٍ فلا يكونُ المنطِقُ آلةً قانونيَّةً تعصِمُ مراعاتُها مِن الخطَأِ، فإنَّه إذا ذُكِرَ له قضايا يُمْكِنُ العِلْمُ بها بِغَيْرِ هذا الطريقِ؛ لم يُمْكِنْ وزنُها بهذه الآلَةِ•.

308- وعامَّةُ هؤلاءِ المنطقيِّين يُكَذِّبُون بما لَمْ يُسْتَدلَّ عليه بقياسِهم، وهذا في غَايَةِ الجَهْلِ. لا سيما إن كان الذي كذَّبُوا به مِنْ أخْبَارِ الأنبياءِ. فإذا كان أَشْرَفُ العلُومِ لا سبيلَ إلى مَعْرِفَتِه بطريقِهم؛ لَزِمَ أَمْرَانِ:

أحدهما: أنَّ لا حُجَّةَ لهم على ما يُكَذِّبُونِ به ممَّا ليس في قياسِهم دليلٌ عليه.

والثاني: أنَّ ما عَلِمُوه خَسِيسٌ بالنِّسْبَةِ إلى ما جَهِلُوه، فكيف إذا عَلِمَ أنَّه لا يُفِيدُ النَّجَاةَ ولا السَّعَادَةَ.

309- **الوجه العاشر:** أنَّهم يجعلون ما هُو عِلْمٌ يجِبُ تصديقُه؛ لَيْسَ عِلْمًا، وما هو باطِلٌ وليس بعِلْمٍ؛ يجعلونه عِلْمًا.

فزعَمُوا أنَّ ما جاءت به الأنبياءُ في مَعْرِفَةِ الله وصِفَاتِه والمعادِ؛ لا حقيقةَ له في الواقِعِ[1]، وأنهم إنما أَخْبَرُوا الجُمْهورَ بما يتخيَّلُونَه في ذلك لِيَنْتَفِعُوا به في إِقَامَةِ مَصْلَحَةِ دُنْياهم، لا لِيَعْرِفُوا بذلك الحقَّ، وأنَّه مِنْ جِنْسِ الكَذِبِ لمصْلَحَةِ النَّاسِ[2]، ويقولون إنَّ النبيَّ حاذِقٌ بالشَّرَائِعِ العَمَلِيَّةِ دونَ العِلْمِيَّةِ[3]. ومنهم من يفضِّلُ الفيلسوفَ على كلِّ نبيٍّ، وعلى نبيِّنَا عليه أفضل الصلاة والسلام[4]، ولا يُوجِبُونَ اتِّبَاعَ نبيٍّ بعيْنِه، لا محمَّدٍ ولا غيرِه. ولهذا لمَّا ظهرتِ

• [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 245): «الأدلة»، والمثبت من الرد على المنطقيين (438)، وهو الصحيح. (عمرو)].

(1) راجع: الغزالي، التهافت، 382 وما بعدها (الترجمة الإنجليزية، 229 وما بعدها).

(2) انظر: الفقرة (87)، الهامشين (1-2) السابقين.

(3) انظر: الفقرة (87)، الهامشين (1-2) السابقين.

(4) يبدو أن ذلك هو المعنى المتضمن في: إخوان الصفا، الرسائل، (رسالة في الآراء والديانات، رقم 42)؛ 4/ 21-2.

التَّتَارُ وأرادَ بعضُهم الدُّخُولَ في الإِسْلَامِ؛ قِيلَ إنَّ هولاكو أشَارَ عليه بعْضُ مَنْ كان مَعَهُ مِنَ الفَلَاسِفَةِ بأنْ لا يفْعَلَ، قَالَ: ذاك لِسَانُهُ عربِيٌّ ولا تَحْتَاجُونَ إلى شَرِيعَتِهِ.

310- ومن تَبِعَ النبيَّ مِنْهُم في الشَّرائِعِ العمَلِيَّةِ؛ لا يَتْبَعُه في أصُولِ الدِّينِ والاعتِقَادِ. بل النبيُّ عندهم بمنزلَةِ أحدِ الأئمَّةِ الأربعةِ عند المتكلِّمِينَ، فإنَّ أئمَّةَ الكلامِ إذا قلَّدُوا مذْهَبًا مِنَ المذاهِبِ الأَرْبَعَةِ اقتَصَرُوا في تقليدِهِ على القضايا الفِقْهِيَّةِ، ولا يَلْتَزِمُونَ موافقَتَه في الأُصُولِ ومَسَائِلِ التَّوْحيدِ، بل قد يَجْعَلُونَ شُيُوخَهم المتكلِّمين أَفْضَلَ مِنْهم في ذَلِكَ[1].

311- وقد أَخْبَرَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم عن اللهِ بأسمائِهِ وصِفَاتِه المعيَّنَةِ، وعن الملائكةِ والعرْشِ والكرسِيِّ والجنَّةِ والنَّارِ، وليس في ذلك شيءٌ يمكن معرفتُه بقِيَاسِهِم. وكذا أخبرَ عن أمورٍ معيَّنَةٍ ممَّا كانَ وسيكونُ، وليس شيءٌ من ذلك يمكن معرفتُه بقياسِهِم: لا البُرْهانيِّ ولا غيرِه؛ فإنَّ أقيستَهم لا تُفيدُ إلا أمورًا كليَّةً، وهذه أمورٌ خاصَّةٌ، وقد أخبر صلى الله عليه وسلم بما يكونُ مِنَ الحوادِثِ المعيَّنَةِ، حتَّى أخبرَ عن التَّتَرِ الذين جاءُوا بعد سِتِّمِئَةِ سنةٍ مِنْ إِخْبَارِه[1]، وكذلك عن النَّارِ التي خرَجَتْ قبْلَ مجيءِ التترِ سنةَ خمْسٍ وخمسين

---

31 (1) يمثّل اختصار الفقرة السابقة مثالًا نادرًا جدًا، حيث يعيد السيوطي صياغةَ نص الرد على المنطقيين، بل يعدّل فيه. يتحدّث السيوطي هنا عن الأئمة الأربعة المتبوعين الذين يمثّلون المذاهب الفقهية القائمة، في حين أنه في كتاب الرد على المنطقيين، 443؛ لا يحدُّ ابن تيمية المجتهدين بأربعة، وإنما يتحدث عن المذاهب بالمعنى العام، بما في ذلك مذاهب المجتهدين الأقل. ومن ثَمَّ فإنه بالإضافة إلى أبي حنيفة (ت: 150هـ/ 767م)، ومالك (ت: 179هـ/ 795م)، والشافعي (ت: 204هـ/ 820م)، وأحمد بن حنبل (ت: 241هـ/ 855م)؛ يذكر ابن تيمية: إسحاق بن راهويه (ت: 238هـ/ 820م)، والليث بن سعد (ت: 157هـ/ 773م)، والأوزاعي (ت: 158هـ/ 774م)، وداود بن علي الظاهري (ت: 270هـ/ 884م).

31 (1) وفقًا لوصف السبكي، فيبدو أن ما جرى تصويره كنارٍ كان بركانًا اندلع بالقرب من المدينة لمدة تزيد على شهر. نُظِر إلى هذا الحدث باعتباره تحقُّقًا للنبوءة النبوية، الواردة في حديث: «لا تقوم الساعة حتى تخرج نار بالحجاز [تضيء أعناق الإبل ببصرى]». انظر: السبكي، الطبقات، 5/ 112؛ ابن الوردي، تتمة، 2/ 281.

وستمِئَةٍ هـ*. فهل يُتَصَوَّرُ أنَّ قياسَهم وبُرهانَهم يدلُّ على آدميٍّ معيَّنٍ أو أُمَّةٍ معيَّنَةٍ فضْلًا عن موْصُوفٍ بالصِّفَاتِ التي ذكَرَها؟

312- ثُمَّ مِنْ بلاياهم وكُفْرِيَّاتِهم أنَّهم قالوا: إنَّ البَاري تعالى لا يَعْلَمُ الجزئيَّاتِ، ولا يعرفُ عيْنَ موسى وعيسى ولا غيرِهما، ولا شيئًا مِنْ تفَاصِيلِ الحوادِثِ[1]. والكلامُ والردُّ عليهم في ذلك مبسوطٌ في موضِعِه[2]. والمقصودُ أنْ يعرِفَ الإنسانُ أنهم يقولونَ مِنَ الجَهْلِ والكُفْرِ ما هو في غايَةِ الضَّلالِ؛ فِرَارًا مِنْ لازِمٍ ليس لهم قطُّ دليلٌ على نَفْيِه.

313- **الوجه الحادي عشر**: أنَّهم مُعترِفونَ بالحسِّيَّاتِ الظَّاهِرَةِ، والباطِنَةِ كالجُوعِ والأَلَمِ واللذَّةِ. ونَفَوْا وجودَ ما يمكن أن يختصَّ برؤيتِه بعْضُ الناسِ كالملائكةِ والجِنِّ وما تَرَاهُ النَّفْسُ عند الموْتِ[1]. والكتابُ والسُّنَّةُ ناطِقَانِ بإِثْبَاتِ ذلك. ولبَسْطِ هذه الأمورِ موضِعٌ آخرُ. وإنما المقصودُ أنَّ ما تلَقَّوْه من القواعِدِ الفاسِدَةِ المنطقيَّةِ مِنْ نفْيِ ما لمْ يُعْلَمْ نَفْيُه؛ أوجَبَ لهم مِنَ الجهْلِ والكُفْرِ ما صارَ حاجِبًا، وأنَّهم بِهِ أَسْوَأُ حالًا مِنْ كُفَّارِ اليهودِ والنصارى.

314- **الوجه الثاني عشر**: أن يُقالَ: كَوْنُ القضيَّةِ بُرهانِيَّةً: معنَاهُ عندهم أنَّها معلومةٌ للمستدِلِّ بها. وكونُها جدَلِيَّةً: معناه كونُها مُسَلَّمَةً. وكونُها خَطَابيَّةً: مَعْناهُ كونُها مَشْهورَةً أو مَقبُولَةً أو مَظْنُونَةً[1]. وجميعُ هذه الفُرُوقِ هي نِسَبٌ وإِضَافاتٌ عارِضَةٌ للقضيَّةِ، ليس فيها ما هو صِفَةٌ مُلَازِمَةٌ لهَا، فضْلًا عن أن يكون

---

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 248) (السطر 15): «هـ»، وليست في مخطوطة ليدن (170أ/ السطر 16).

31 (1) انظر: الفقرة (45)، الهامش (3) السابق.

(2) انظر: الرد على المنطقيين، 476-7؛ Marmura, 'Avicenna'sTheory of God's Knowledge', 299ff., 303-4 (n. 34).

31 (1) راجع: الشهرستاني، الملل، 30، 55. في الرد على المنطقيين، 471؛ يشير ابن تيمية إلى جمهور الفلاسفة من المتقدمين [أساطين الفلاسفة]، مثل أبقراط؛ لم يقولوا بهذه الآراء.

31 (1) ابن سينا، الإشارات، 1/ 510 وما بعدها (الترجمة الإنجليزية، 148-9)؛ الغزالي، المقاصد، 100 وما بعدها؛ الرازي، التحرير، 168؛ الخبيصي، الشرح، 95 وما بعدها.

ذاتِيَّةً لها على أصْلِهِم. بل ليس فيها ما هو صفةٌ لها في نفْسِها. بل هذه صِفَاتٌ نِسْبِيَّةٌ باعتِبَارِ شُعُورِ الشَّاعِرِ بها. ومعلومٌ أنَّ القضيَّةَ قد تكونُ حقًّا والإنسانُ لا يشعُرُ بها، فضْلًا عنْ أنْ يظُنَّها أو يعْلَمَها. وكذلك قد تكون خطابيَّةً أو جَدَلِيَّةً، وهي حقٌّ في نفسِها، بل تكون برهانيَّةً أيضًا كما قد سلَّمُوا ذلك. وإذا كان كذلكَ فالرُّسُلُ صلوات الله عليهم أَخْبَرُوا بالقضايا التي هي حقٌّ في نفسِها، لا تكون كَذِبًا باطِلًا قطُّ، وبيَّنُوا من الطُّرُقِ العِلْمِيَّةِ التي يُعْرَفُ بها صِدْقُ القضايا ما هو مُشْتَرَكٌ، فيَنْتَفِعُ به جِنْسُ بني آدَمَ، وهذا هو العِلْمُ النَّافِعُ للنَّاسِ.

315- وأمَّا هؤلاءِ المتفلسفةُ فلَمْ يَسْلُكُوا هذا المسلَكَ. بل سلَكُوا في القضايا الأَمْرَ النِّسْبيَّ، فجَعَلُوا البُرْهانِيَّاتِ ما عَلِمَه المستَدِلُّ، وغيرَ ذلك لَمْ يَجْعلوهُ بُرْهانِيًّا وإنْ عَلِمَهُ مستَدِلٌّ آخَرُ. وعلى هذا فيكونُ مِنَ البُرْهانيَّاتِ عنْدَ إنْسانٍ وطائِفَةٍ ما ليس من البُرْهانيَّاتِ عند آخرينَ. فلا يُمْكِنُ أن تُحَدَّ القضايا العِلْمِيَّةُ بحدٍّ جامِعٍ مَانِعٍ[1]، بلْ* تختلِفُ باختِلَافِ أحْوَالِ مَنْ عَلِمَها ومَنْ لَمْ يَعْلَمْها، حتَّى إنَّ أَهْلَ الصناعاتِ عنْدَ أهْلِ كلِّ صِنَاعة مِنَ القضايا التي يَعْلَمُونَها ما لا يَعْلَمُها غيرُهم•.

وحينئذٍ فيَمْتَنِعُ أن تكون طريقتُهم مميِّزَةً للحقِّ مِنَ الباطِلِ والصِّدْقِ من الكذبِ، باعتِبَارِ ما هو الأمرُ عليه في نَفْسِه عنْدِ أهْلِ كلِّ صناعةٍ من الحقِّ والباطِلِ ومن الصدقِ والكذبِ.

---

31 (1) حول الحد الجامع المانع، انظر: الفقرة (15)، الهامش (1) السابق.

* في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 250) (السطر 13): «جامع، بل»، وفي مخطوطة ليدن (170ب/ السطر 6)، وطبعة بومباي، الرد على المنطقيين (472/ السطر 15): «جامع مانع، بل».
[**قلت**: وقد أثبتُّ ما في المخطوطة والرد على المنطقيين. (**عمرو**)].

• [**قلت**: هكذا الجملة في جهد القريحة، والرد على المنطقيين، وفيها اضطراب، ويشبه أن تكون: «حتى إن عند كل أهل صناعة من القضايا التي يعلمونها...»، وتكون «أهل الصناعات» مقحمة، فهي مستغنًى عنها على كل حال. (**عمرو**)].

ويمتنعُ أن تكونَ منفعَتُها مشتركَةً بين الآدميِّينَ، بخِلَافِ طريقةِ الأنبياءِ؛ فإنهم أخبَرُوا بالقضايا الصادِقَةِ التي تفرِّقُ بين الحقِّ والباطِلِ والصدقِ والكذبِ، فكلُّ ما نَاقَضَ الصدْقَ فهو كذِبٌ، وكل ما ناقضَ الحقَّ فهو باطلٌ. فلهذا جعلَ اللهُ ما أنزله من الكتاب حاكِمًا بين النَّاسِ فيما اختلفوا فيه. وأنزل أيضًا الميزانَ، وما يُوزَنُ بِهِ، ويُعْرفُ به الحقُّ مِنَ الباطِلِ[2]. ولكلِّ حقٍّ ميزانٌ يُوزَنُ به، بخِلَافِ ما فعَلَهُ الفلاسِفَةُ المنطقيُّونَ، فإنه لا يمكِنُ أنْ يكونَ هادِيًا للحقِّ ولا مفرِّقًا بين الحقِّ والباطلِ، ولا هو ميزانٌ يُعْرَفُ به الحقُّ من الباطلِ.

316- وأمَّا المتكلِّمُون: فما كان في كلامِهم مُوَافقًا لما جاءَتْ به الأنبياءُ؛ فهو مِنْهُ. وما خالَفَه؛ فهو مِنَ البِدَعِ الباطِلَةِ شرْعًا وعقْلًا.

317- فإن قيل: نحنُ نجْعَلُ البُرْهَانِيَّاتِ إضَافِيَّةً. فكلُّ ما علِمَه الإنسانُ بمقدِّمَاتِه؛ فهو برهانِيٌّ عنْدَهُ وإنْ لمْ يكنْ بُرهانيًّا عند غيرِه.

قيل: لمْ يفعلوا ذلك؛ فإنَّ مَنْ سلكَ هذا السبيلَ؛ لم يَجِدْ مَوَادَّ البرهانِ في أشياءَ معيَّنَةٍ مع إِمْكَانِ عِلْمِ كثيرٍ من الناسِ لأُمُورٍ أُخْرَى بغيْرِ تلك الموادِّ المعيَّنةِ التي عيَّنُوها.

وإذا قالوا: «نحن لا نُعَيِّنُ الموادَّ»؛ فقد بطلَ أحَدُ أجْزَاءِ المنطِقِ، وهو المطْلُوبُ.

318- **الوجه الثالث عشر**: أنهم لمَّا ظنُّوا أنَّ طريقَهم كليَّةٌ محيطَةٌ بطُرُقِ العِلْمِ الحاصِلِ لبني آدم - مع أنَّ الأمْرَ ليس كذلك، وقد عَلِمَ الناسُ إمَّا بالحِسِّ وإما بالعقْلِ وإمَّا بالأخبَارِ الصادقةِ معلوماتٍ كثيرةً لا تُعْلَمُ بطُرُقهم التي ذكروها، ومن ذلك ما عَلِمَه الأنبياءُ صلوات الله عليهم مِنَ العلُومِ -؛ أرادوا إجْراءَ ذلك على قانُونِهم الفاسِدِ. فقالوا: النبيُّ له قُوَّةٌ أقْوَى مِنْ قُوَّةِ غيرِه، وهو أن يكونَ بحيْثُ يَنَالُ الحدَّ الأوْسَطَ مِنْ غيرِ تعْليمِ مُعَلِّمٍ، فإذا تصوَّرَ أدْرَكَ بتلك القُوَّةِ الحدَّ

---

(2) انظر: الفقرات (297، 300، 301) السابقة.

الذي قد يتعسَّرُ أو يتعذَّرُ على غيْرِه إدْراكُهُ بلا تعْليم؛ لأنَّ قوى الأَنْفُسِ في الإدراكِ غيرُ مَحْدودَةٍ: فجعَلُوا ما يُخْبِرُ به الأنبياءُ مِنْ أنباءِ الغَيْبِ إنَّما هو بواسطةِ القِيَاسِ المنطقيِّ. وهذا في غايَةِ الفسَادِ[1]. فإنَّ القياسَ المنطقيَّ إنما تُعرَفُ به أمورٌ كليَّةٌ كما تقدَّم، وهم يسلِّمُون ذلك، والرُّسُلُ أخبروا بأمورٍ معيَّنةٍ شخصيَّةٍ جُزئيَّةٍ ماضِيَةٍ وحاضِرَةٍ ومُسْتقْبَلَةٍ، فعُلِمَ بذلك أنَّ ما عَلِمَتْهُ الرسلُ لم يكنْ بوَاسِطَةِ القياسِ المنطقيِّ. بل جعَلَ ابنُ سينا عِلْمَ الرَّبِّ بمَفْعُولاتِه مِنْ• هذا البابِ، تعالى اللهُ عن قوْلِه عُلُوًّا كبيرًا[2].

319- وقد تبيَّنَ بما تقرَّرَ فسادُ ما ذكَرُوه في المنطِقِ مِنْ حَصْرِ طريقِ العِلْمِ: مادَّةً وصُورةً، وتبيَّنَ أنَّهم أخرجُوا مِن العُلُومِ الصَّادِقَةِ أجلَّ وأعْظَمَ وأكْثَرَ مما أَثْبَتُوه، وأنَّ ما ذكَرُوه مِنَ الطريقِ إنَّما يُفيدُ علومًا قليلةً خَسِيسةً لا كثيرةً ولا شريفةً. وهذه مَرْتَبَةُ القَوْمِ؛ فإنَّهم مِنْ أخَسِّ الناسِ عِلْمًا وعَمَلًا. وكُفَّارُ اليهودِ والنَّصَارى أشْرَفُ عِلْمًا وعَمَلًا منهم مِنْ وُجُوهٍ كثيرةٍ. والفَلْسَفَةُ كلُّها لا يَصيرُ صاحِبُها في درَجَةِ اليهودِ والنَّصارَى بعد النَّسْخِ والتَّبْدِيلِ فضْلًا عن درَجتِهم قَبْلَ ذلك. وقد أَنْشَدَ ابنُ القُشَيْرِيِّ في الردِّ على «الشِّفَاءِ» لابنِ سينا[1]:

قَطَعْنَا الأُخُوَّةَ مِنْ مَعْشَرٍ بِهِمْ مرَضٌ مِنْ كِتَابِ الشِّفَا
وكَمْ قُلْتُ: يَا قَوْمِ أنْتُمْ علَى شَفَا جُرُفٍ مِنْ كِتَابِ الشِّفَا

---

31 (1) ابن سينا، النجاة، 205-6، 339؛ الغزالي، المقاصد، 380-3.
• [قلت: في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 252): «في»، والمثبت من الرد على المنطقيين (474)، وهو أصح. (عمرو)].
(2) Marmura, 'Avicenna'sTheory of God's Knowledge', 302-3.

31 (1) عزا ابنُ حجر العسقلانيُّ القصيدةَ لزين الدين السبكي. انظر: الدرر، 2/ 396-7.
[قلت: وقبله الصفدي، نصَّ أنه نقله من خطِّه، انظر: أعيان العصر، (3/ 132)، ونص التاج السبكي أيضًا أنه نقله من خطِّ جدِّه، يعني زين الدين، انظر: الطبقات (10/ 94)، وهو عندهما باختلاف ألفاظ يسيرة. وقد اضطرب محقق الرد على المنطقيين (510) اضطرابًا كبيرًا في تعيينه، حتى عزاه في المتن لابن العربي المالكي! والشيخ يعزوه لابن القشيري كما هاهنا. (عمرو)].

فلـمَّـا اسْـتَـهَـانُـوا بـتَـنْـبِـيـهِـنَـا   رَجَـعْـنَـا إلَـى الـلـهِ حـتَّـى كَـفَـى
فمَـاتُـوا علَـى دِيـنِ رِسْـطَـاطَـالِـس   وعِـشْـنَـا عـلَـى مِـلَّـةِ الـمُـصْـطَـفَـى(2)

320- فإنْ قِيلَ: ما ذكره أهْلُ المنطق مِنْ حَصْرِ طُرُقِ العِلْم يوجَدُ نَحْوٌ مِنْهُ في كلام متكلِّمِي المسلمينَ، بل مِنْهُم مَنْ يذكرُه بعَيْنِه، إمَّا بعِبَاراتِهم وإمَّا بتَغْيِيرِ العِبَارةِ(1).

فالجواب: أن ليس كلُّ ما يقولُه المتكلِّمون حقًّا، بل كلُّ ما جاءَتْ به الرُّسُلُ فهو حقٌّ. ومَا قاله المتكلِّمون وغيرُهم مما يوافِقُ ذلك فهو حقٌّ. وما قَالُوه ممَّا يخالِفُه؛ فهو باطِلٌ. وقد عُرِفَ ذَم أُلسَّلَفِ والأئِمَّةِ لأَهْلِ الكلامِ المحدَثِ.

321- قَالَ: والعجَبُ مِنْ قوْمٍ أرادُوا بِزَعْمِهم نَصْرَ الشَّرْعِ بعقُولِهم النَّاقِصَةِ وأَقْيِسَتِهم الفاسِدَةِ. فكان مَا فعلُوه مِمَّا جَرَّأَ الملحدين أعداءَ الدِّينِ عليْه، فلا الإِسْلَامَ نَصَرُوا ولا الأَعْدَاءَ كَسَرُوا. ثُمَّ مِنَ العجَائِبِ أنَّهم يَتْرُكُونَ اتِّباعَ الرسُلِ المعصومين الذين لا يقولُونَ إلَّا الحقَّ، ويُعْرِضُونَ عن تَقْلِيدِهم، ويُقَلِّدُون في مُخَالَفَةِ• مَا جَاءُوا به مَنْ يعلَمُون أنَّه ليس بمعصومٍ، وأنَّه يُخْطِئُ تارةً ويُصيبُ أُخْرَى. **واللهُ الموفِّقُ للصَّوَابِ.**

322- قال **السُّيوطِيُّ**: هذا آخِرُ ما لَخَّصْتُه مِنْ كتابِ ابْنِ تيميَّةَ. وقد أَوْرَدْتُ عِبَارَتَه بِلَفْظِهِ مِنْ غيْرِ تَصَرُّفٍ في الغَالِبِ. وحذَفْتُ مِنْ كِتَابَه الكثيرَ فإنَّه في عِشْرِينَ كُرَّاسًا. ولـم أَحْذِفْ مِن المهمِّ شيئًا، إنَّما حذفْتُ مَا لا تعَلُّقَ له بالمقصُودِ، مِمَّا ذُكِرَ اسْتِطْرَادًا، أو رَدًّا على مَسَائِلَ مِنَ الإلهِيَّاتِ ونحوِها، أو مُكَرَّرًا، أو نَقْضًا لعباراتِ بعْضِ المناطِقَةِ، وليْسَ رَاجِعًا لقاعِدَةٍ كُليَّةٍ في الفنِّ أو نحوِ ذلك. وإذا

---

(2) أي: محمد النبي [صلى الله عليه وسلّم].

(1) تجد هذه العبارة التي لمجهولٍ فيما يبدو؛ دعمًا تامًّا في كتابات عدد كبير من المتكلمين. انظر على سبيل المثال: الرازي، معالم أصول الدين، 3 وما بعدها، ومواضع عدة.

• [**قلت**: المثبت من الرد على المنطقيين، انظر: (274)، والذي في جهد القريحة، مجموع الفتاوى (9/ 254): «ويقلدون ويساكنون مخالف ما جاءوا..»، وهو كما ترى. (**عمرو**)].

طالعَ كلُّ أحدٍ كِتَابِي هذَا المختَصَرَ؛ استفَادَ منه المقصُودَ بسُهُولَةٍ أكْثَرَ مِمَّا يُدْرِكُه في الأَصْلِ، فإنَّه وَعْرٌ صَعْبُ المآخِذِ.

323- ولله الحمْدُ والمِنَّةُ، وصلَّى اللهُ على محمَّدٍ خاتَمِ المرسلين، وعلى آلِهِ وَصَحْبِه.

تصحيحات النص العربي

لا تتضمن التصحيحات التالية أيَّ تعديلات على علامات الترقيم للنص، على الرغم من أنني غالبًا ما تركت تقسيم المحقق للجمل والعبارات[1]. يحتوي العمود الأيمن على رقم الصفحة والسطر لنشرة الرباط من «جهد القريحة». وتأتي في العمود الأيسر الكلمات المصحّحة، تتبعها العلامة «=» وتليها التصحيحات. مصادر التصحيحات هي مخطوطة ليدن (ل)، و/أو نشرة بومباي (ب) للكتاب الكامل.

87: 1	يصوِّر = يتصوَّر (ل 137أ: 11؛ ب 11: 2).
87: 2	مخاطَب = تخاطُب (ب 549: 29).
87: 9	أو في المنع = أو العكس (ل 137أ: 16)
88: 1	= فصل (ل 137أ: 23)
90: 9	وإن ادعت = وإن ادعوا (ب 31: 16)
93: 4	من غير تقليد للخبر = من غير تقليد للمخبِر (ب 39: 1)
94: 8	المسمَّى = المسمِّي (ل 138ب: 10)
94: 12	كلامه أو تصوير = كلامه، والثاني: بيان تصديق كلامه. وتصوير... (ب 40: 13)
94: 13	لتصوير = كتصوير (ب 40: 14)
96: 16	بالمعنى = للمعنى (ب 61: 17)
97: 8	العام = التام (ل 139أ: 18؛ ب 62: 18)
98: 5-6	بين الوجود والثبوت، وكذلك التفريق بين الوجود والماهية = بين الوجود والماهية (ل 139أ: 29)
98: 11	والماهية = والمدة (ب 66: 15)
99: 13	حكم = تحكم (ل 139ب: 16؛ ب 71: 15)
100: 3	يخطر... لا يخطر = تخطر... لا تخطر (ل 139ب: 21؛ ب 71: 20-1
101: 9	الفصول المميزة = الفصول الذاتية المميزة (ل 140أ: 8)

(1) على الرغم من أن هذا في الأساس كلام مترجمنا فيما يتعلق بترجمته النص العربي لجهد القريحة إلى الإنجليزية إلا أنه يعبِّر بدوره عن صنيعي حيث لم ألتزم في خدمتي للنص العربي بالتفقير أو تقسيم الجمل الموجود في مطبوعتي مجموع الفتاوى والرد على المنطقيين. (عمرو).

101: 11	ويمكن الآخر = ويمكن شخصًا أن يجعله ذاتيًا، ويمكن الآخر (ل 140أ: 10)
102: 9	= المقام الثالث (ب 88: 1)
106: 8	المتواترات = المؤثرات (ب 107: 19)
106: 13	النفسية = اليقينية (ب 108: 2)
106: 15	قاربها = فارقها (ب 108: 4)
107: 9	العين = المعين (ل 141أ: 22)
110: 7	خمر = مسكر (ل 141أ: 29)
114: 8-9	برهانهم من قضية = برهانهم، أن يقال: إذا كان لا بد من قضية (ب 115: 2-3)
116: 11	التفريق = التقرير (ل 143أ: 18؛ ب 117: 4)
118: 5	لمدلولاتها. غير أن المنطقيين وجمهور = لمدلولاتها من غير اعتبار ذلك بميزان المنطقيين، لكن جمهور... (ل 143ب: 10)
121: 12	الذي يحصل = الذي لا يحصل (ل 144أ: 22؛ ب 121: 14)
122: 5	كل ألف جيم = الألف جيم (ل 144أ: 31؛ ب 560: 18)
123: 3	من الكلية = من القضية الكلية (ب 123: 1)
123: 4	العلوم ثلاثة = العلوم عندهم ثلاثة (ب 123: 3)
123: 7	منهما = فيهما (ب 123: 8)
125: 5	قوع = وقوع (ل 145أ: 2)
130: 8	الهندسة، وسموه حدودًا = الهندسة، فجعلوه أشكالًا كالأشكال الهندسية وسموه حدودًا (ل 146أ: 4-5؛ ب 137: 18)
130: 8	لحدود = كحدود (ب 137: 19)
131: 13	ونفس أقسامه = ونفس انقسامه (ل 146أ: 21؛ ب 139: 3)
131: 17	فليس ما = فليس فيها ما (ل 146أ: 24؛ ب 139: 7)
140: 7	**الفلاسفة المتقدمين** = الفلاسفة والمتكلمون، لكن المتكلمون يقولون بالحدوث لكون الفاعلِ عندهم فاعلًا بالاختيار، وهذا غلط على الطائفتين، بل لم يقل ذلك أحد من المتكلِّمين **والفلاسفة المتقدمين** (ل 148أ: 8-10؛ ب 149: 3-6)
141: 8-9	معلومه لم يستفيدوا = معلومه، وهم لم يعلموا علمًا يبقى ببقاء معلومه لم يستفيدوا (ب 150: 7-8)
144: 4	الموجود الواجب = الوجود الواجب (ب 153: 7-8)
144: 10	العين = المعين (ب 154: 7)
144: 14	دليل على ملزوم = دليل على لازمه (ل 149أ: 3)
148: 15	رسلنا = رسلهم (ل 149ب: 24؛ والقرآن: [40: 93]
154: 6	وكذاك = وكذا (ل 150ب: 27)
158: 5	من حصر = من غير حصر (ب 166: 16)
164: 8	كل حيوان جسم، وكل جسم جوهر، فكل إنسان حيوان، فيلزم = كل إنسان جسم، وكل جسم جوهر، فيلزم﴾. انظر: الفقرة (145)، الهامش (3)

165: 15	وجب، فإذا = وجب، فهذا قد وجب، فإذا (ل 153أ: 10-11؛ ب 173/ 3-4)
167: 8	ومعان متعدة = ومعان متعددة (ب 174: 7)
172: 15	هو المعقولات من حيث = هو المعقولات الثانية من حيث (ل 154ب: 8؛ ب 179: 20)
172: 16	النسب الثانية = النسب الثابتة (179: 21)
181: 8	قدمتين، لا في الإنتاج؛ لأن الشرط مغاير للمشروط، وليس = مقدمتين فقط، وليس (ب 191: 23 . 192: 1)
185: 2	كتابًا في تهافتهم = كتابًا في مقاصدهم وكتابًا في تهافتهم (ل 157أ: 10)
188: 8	وجد = وخذ (ل 157ب: 21)
189: 15	لا يكون إلا أعم = لا يكون أعم (ب 202: 10)
189: 18	صيغة = صفة (ب 202: 14)
194: 1	وإنما = وإن ما (ل 159أ: 3؛ ب 206: 17-18)
198: 10	لغيرها أبدًا = لغير ما أبدًا (ل 159ب: 21)
201: 3	متعذر = مُهدر (ل 160أ: 24؛ ب 212: 7)
206: 9	بالحد، ومنع حصول التصديق بالحد، ومنع = بالحد، ومنع (ل 161أ: 31)
206: 10	التصديق بالقياس = التصديق إلا بالقياس (ل 161أ: 31)
211: 3	وهذا = وهذه (ب 251: 14)
217: 12	تعب = تعب، فهو لحم جملٍ غثّ، على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى، ولا سمين فينتقل (ل 163ب: 17-18؛ ب 297: 14-15)
217: 17	رد على = رُئِي (ل 163أ: 21؛ ب 297: 19)
219: 13	الأشياء = إلا شيئًا (ب 300: 20-1؛ راجع أيضًا: ل 164أ: 13).
225: 13	أقسام الذات = أقسام اللذات (ب 321: 10)
226: 9	يمثلون بهذه = بمثل هذه (ب 323: 2)
227: 11	ألفت كتابًا = ألفت فيه كتابًا (ب 324: 12)
232: 9	المتقدمتان = المقدمتان (ل 166ب: 5؛ ب 338: 21)
232: 15	فيها = فيهما (ل 166ب: 31؛ ب 339: 5)
232: 18	يستعمل جميع = يستعمل فيه جميع (ل 167أ: 2؛ ب 339: 10)
234: 1	فإذا قال = فإذا قلنا (ل 167أ: 17؛ ب 344: 16)
236: 16	بالإرادة. فنقول = بالإرادة. فنقضي قضاء عامًا أن كل إنسان حساس متحرك بالإرادة، فنقول (ل 167ب: 24)
236: 17	قياس والقياس = قياس، أو بغير توسط قياس. والقياس (ب 363: 12)
237: 1	العام = العامة (ل 167ب: 7؛ ب 363: 16)
243: 13	الحمل = أكمل (ل 169أ: 17)
248: 15	هـ (ل 170أ: 16).
250: 13	جامع، بل = جامع مانع، بل (ل 170ب: 6؛ ب 472: 15)

قائمة الفقرات

تشير الأرقام في العمود الأيمن إلى الفقرات الواردة في النص هنا، وتحت الأعمدة (ر) و(ل) و(ب) ما يقابلها في: نشرة الرباط لجهد القريحة (1961م)، ومخطوطة ليدن لجهد القريحة، ونشرة بومباي لكتاب الرد على المنطقيين (1949). على الترتيب.

فق	ر	ل	ب	فق	ر	ل	ب
1	-	136أ: 9[1]	-	24	91: 16	138أ: 8	37: 11
2	-	136أ: 18[2]	-	25	92: 4	138أ: 11	37: 18
3	82: 3	136أ: 19	3: 8	26	92: 17	138أ: 20	38: 17
4	83: 5	136أ: 28	4: 7	27	93: 7	138أ: 27	39: 5
5	83: 8	136ب: 2	4: 13	28	94: 10	138ب: 11	40: 11
6	84: 1	136ب: 7	7: 9	29	94: 17	138: 15	40: 18
7	84: 9	136ب: 12	8: 1	30	95: 11	138ب: 24	49: 13
8	84: 15	136ب: 17	8: 8	31	96: 7	139أ: 4	61: 6
9	85: 6	136ب: 21	8: 13	32	97: 8	139أ: 18	62: 18
10	85: 16	136ب: 28	9: 1	33	97: 14	139أ: 22	64: 11
11	86: 3	137أ: 1	9: 5	34	98: 10	139ب: 1	66: 15
12	86: 12	137أ: 7	10: 2	35	99: 4	139ب: 8	70: 2
13	86: 16	137أ: 10	11: 1	36	99: 10	139ب: 14	71: 12
14	87: 4	137أ: 12	11: 5	37	100: 15	139ب: 30	73: 10
15	87: 8	137أ: 16	11: 12	38	101: 9	140أ: 8	76: 18
16	87: 12	137أ: 19	13: 13	39	101: 13	140أ: 11	77: 4
17	88: 1	137أ: 23	14: 14	40	102: 7	140أ: 19	-
18	88: 6	137أ: 27	14: 19	41	102: 9	140أ: 21	88: 8
19	88: 14	137ب: 2	27 9	42	103: 1	140أ: 26	88: 15
20	89: 14	137ب: 13	31: 3	43	104: 1	140ب: 7	92: 3
21	90: 13	137ب: 25	31: 18	44	104: 6	140ب: 12	100: 6
22	91: 3	137ب: 30	32: 4	45	104: 12	140ب: 15	102: 16
23	91: 10	138أ: 4	33: 20	46	105: 13	140ب: 29	107: 2

(1) في نشرة النشار 201: 7.

(2) في نشرة النشار 20: 17.

ب	ل	ر	فق	ب	ل	ر	فق
15 :135	145ب: 8	3 :128	80	20 :107	141أ: 7	10 :106	47
9 :136	145ب: 14	13 :128	81	6 :108	141أ: 13	17 :106	48
5 :137	145ب: 25	10 :129	82	2 :109	141أ: 26	15 :107	49
18 :137	146أ: 4	8 :130	83	19 :109	141ب: 7	12 :108	50
4 :138	146أ: 8	13 :130	84	7 :110	141ب: 16	8 :109	51
22 :138	146أ: 18	10 :131	85	15 :110	141ب: 21	14 :109	52
7 :139	146أ: 24	17 :131	86	13 :111	142أ: 4	15 :110	53
17 :139	146ب: 2	11 :132	87	20 :112	142أ: 21	3 :112	54
9 :140	146ب: 10	6 :133	88	16 :113	142أ: 31	16 :112	55
7 :141	146ب: 18	16 :133	89	20 :113	142ب: 4	3 :113	56
2 :143	146ب: 26	9 :134	90	9 :114	142ب: 11	14 :113	57
8 :143	146ب: 30	16 :134	91	2 :115	142ب: 20	8 :114	58
17 :143	147أ: 5	5 :135	92	16 :115	142ب: 28	1 :115	59
7 :144	147أ: 10	13 :135	93	12 :116	143أ: 9	17 :115	60
14 :144	147أ: 16	3 :136	94	5 :117	143أ: 20	12 :116	61
1 :145	147أ: 20	8 :136	95	2 :118	143ب: 2	13 :117	62
9 :145	147أ: 24	15 :136	96	10 :118	143ب: 8	4 :118	63
6 :146	147أ: 31	8 :137	97	23 :118	143ب: 18	16 :118	64
11 :146	147ب: 4	13 :137	98	11 :119	143ب: 23	5 :119	65
15 :146	147ب: 5	15 :137	99	2 :120	143ب: 31	1 :120	66
10 :147	147ب: 10	5 :138	100	20 :120	144أ: 10	15 :120	67
19 :147	147ب: 19	17 :138	101	7 :121	144أ: 16	6 :121	68
3 :148	147ب: 24	6 :139	102	13 :121	144أ: 22	12 :121	69
12 :148	147ب: 31	15 :139	103	21 :121	144أ: 28	2 :122	70
2 :149	148أ: 7	6 :140	104	15 :122	133ب: 3	10 :122	71
1 :150	148أ: 20	3 :141	105	20 :122	144ب: 6	16 :122	72
7 :150	148أ: 23	8 :141	106	20 :123	144ب: 16	14 :123	73
1 :151	148ب: 2	6 :142	107	6 :124	144ب: 22	6 :124	74
15 :151	148ب: 11	2 :143	108	16 :124	144ب: 24	9 :124	75
15 :152	148ب: 18	10 :143	109	8 :125	145أ: 1	4 :125	76
7 :153	148ب: 26	4 :144	110	8 :133	145أ: 10	16 :125	77
18 :154	149أ: 5	1 :145	111	11 :134	145أ: 27	3 :127	78
11 :155	149أ: 17	17 :145	112	16 :134	145أ: 27	7 :127	79

فق	ر	ل	ب	فق	ر	ل	ب
113	146: 6	149أ: 22	155: 19	146	164: 10	152ب: 27	172: 3
114	147: 3	149ب: 2	156: 16	147	165: 13	153أ: 9	172: 21
115	147: 13	149ب: 10	157: 6	148	166: 3	153أ: 14	173: 9
116	147: 15	149ب: 11	157: 8	149	166: 9	153أ: 19	173: 15
117	148: 12	149ب: 22	158: 1	150	166: 16	153أ: 24	173: 22
118	149: 13	150أ: 4	159: 2	151	167: 7	153أ: 30	174: 7
119	150: 4	150أ: 9	159: 11	152	167: 16	153ب: 5	174: 17
120	151: 1	150أ: 18	160: 2	153	168: 12	153ب: 16	175: 12
121	151: 8	150أ: 23	160: 8	154	169: 1	153ب: 20	175: 18
122	151: 17	150أ: 28	160: 17	155	169: 15	153ب: 31	176: 8
123	152: 12	150ب: 5	161: 9	156	170: 3	154أ: 6	176: 16
124	152: 17	150ب: 9	161: 14	157	170: 14	154أ: 14	177: 3
125	153: 4	150ب: 12	161: 21	158	171: 4	154أ: 19	177: 13
126	153: 15	150ب: 21	162: 15	159	171: 11	154أ: 24	178: 5
127	154: 3	150ب: 24	162: 21	160	172: 1	154أ: 30	179: 2
128	154: 9	150ب: 29	163: 7	161	172: 7	154ب: 3	179: 10
129	155: 1	151أ: 4	164: 3	162	173: 11	154ب: 19	180: 16
130	155: 14	151: 12	164: 16	163	174: 3	154ب: 24	181: 6
131	156: 4	151أ: 18	165: 3	164	174: 10	154ب: 29	181: 13
132	156: 9	151أ: 21	165: 9	165	175: 3	155أ: 4	182: 1
133	156: 15	151أ: 25	165: 15	166	175: 10	155أ: 9	186: 2
134	157: 17	151ب: 9	166: 12	167	176: 1	155أ: 16	187: 1
135	158: 7	151ب: 15	166: 20	168	176: 7	155أ: 21	187: 8
136	159: 1	151ب: 24	167: 14	169	176: 16	155أ: 27	188: 3
137	159: 6	151ب: 26	167: 18	170	177: 9	155ب: 4	188: 13
138	159: 16	152أ: 2	168: 13	171	177: 13	155ب: 6	188: 15
139	160: 10	152أ: 9	169: 1	172	178: 8	155ب: 16	189: 10
140	161: 4	152أ: 18	169: 15	173	178: 17	155ب: 23	189: 20
141	161: 17	152أ: 27	170: 7	174	179: 10	155ب: 29	190: 9
142	162: 5	152ب: 1	170: 12	175	180: 11	156أ: 13	191: 9
143	162: 17	152ب: 8	171: 2	176	180: 16	156أ: 17	191: 15
144	163: 12	152ب: 16	171: 12	177	181: 7	156أ: 24	191: 23
145	164: 4	152ب: 22	171: 19	178	181: 15	156أ: 30	192: 6

فق	ر	ل	ب	فق	ر	ل	ب
179	182: 1	156ب: 2	192: 10	212	197: 3	159ب: 5	209: 4
180	182: 18	156ب: 14	193: 6	213	197: 15	159ب: 13	209: 16
181	183: 7	156ب: 18	193: 14	214	198: 7	159ب: 18	210: 1
182	184: 2	156ب: 28	194: 6	215	199: 1	159ب: 27	210: 12
183	184: 9	157أ: 2	194: 12	216	199: 11	160أ: 4	211: 3
184	184: 13	157أ: 5	194: 17	217	200: 4	160أ: 13	211: 13
185	185: 10	157أ: 17	198: 12	218	200: 10	160أ: 17	211: 18
186	185: 18	157أ: 21	198: 19	219	200: 16	160أ: 21	212: 2
187	186: 12	157أ: 30	199: 14	220	201: 5	160أ: 25	212: 9
188	187: 1	157ب: 5	199: 22	221	201: 13	160أ: 31	212: 16
189	187: 10	157ب: 12	200: 9	222	202: 6	160ب: 8	213: 4
190	187: 17	157ب: 16	200: 17	223	203: 1	160ب: 18	213: 19
191	188: 8	157ب: 21	201: 5	224	203: 11	160ب: 25	233: 7
192	188: 17	157ب: 26	201: 15	225	204: 5	161أ: 3	233: 17
193	189: 9	158أ: 4	202: 3	226	204: 12	161أ: 7	234: 3
194	189: 14	158أ: 8	202: 8	227	205: 1	161أ: 12	234: 9
195	190: 1	158أ: 13	202: 17	228	205: 6	161أ: 15	234: 15
196	190: 8	158أ: 18	203: 2	229	206: 11	161أ: 19	234: 19
197	190: 16	158أ: 22	203: 12	230	206: 6	161أ: 21	246: 14
198	191: 1	158أ: 25	203: 17	231	207: 3	161ب: 6	248: 3
199	191: 8	158أ: 30	204: 3	232	207: 11	161ب: 12	248: 11
200	191: 16	158ب: 4	204: 9	233	208: 3	161ب: 19	248: 20
201	192: 4	158ب: 8	204: 15	234	208: 6	161ب: 21	249: 3
202	192: 12	158ب: 14	205: 5	235	208: 10	161ب: 24	249: 8
203	192: 17	158ب: 18	205: 10	236	209: 8	162أ: 5	250: 3
204	193: 10	158ب: 25	206: 6	237	209: 16	162أ: 9	251: 11
205	194: 1	159أ: 2	206: 17	238	210: 18	162أ: 24	251: 9
206	194: 7	159أ: 6	206: 22	239	211: 7	162أ: 29	251: 18
207	194: 13	159أ: 10	207: 6	240	211: 12	162ب: 2	252: 4
208	195: 6	159أ: 18	207: 18	241	211: 17	162ب: 5	252: 8
209	195: 13	159أ: 22	208: 1	242	212: 6	162ب: 9	252: 14
210	196: 1	159أ: 25	208: 6	243	212: 15	162ب: 16	253: 3
211	196: 8	159أ: 29	208: 13	244	213: 1	162ب: 19	254: 3

فق	ر	ل	ب	فق	ر	ل	ب
245	213: 6	162ب: 24	255: 2	278	229: 1	166أ: 9	327: 14
246	213: 17	163أ: 1	256: 2	279	229: 9	166أ: 15	332: 4
247	214: 9	163أ: 9	257: 1	280	230: 4	166أ: 26	333: 14
248	215: 1	163أ: 15	257: 16	281	230: 10	166ب: 1	334: 14
249	215: 4	163أ: 17	257: 19	282	230: 17	166ب: 5	337: 4
250	215: 11	163أ: 21	258: 9	283	232: 16	166ب: 31	339: 6
251	216: 3	163أ: 29	259: 16	284	233: 3	167أ: 3	339: 12
252	216: 16	163ب: 7	265: 3	285	233: 9	167أ: 7	344: 1
253	217: 5	163ب: 12	293: 14	286	234: 12	167أ: 25	353: 20
254	217: 13	163ب: 18	297: 16	287	234: 17	167أ: 29	354: 8
255	218: 5	163ب: 25	298: 20	288	235: 5	167ب: 2	355: 13
256	218: 9	163: 28	299: 1	289	235: 14	167ب: 9	356: 1
257	218: 17	164أ: 2	300: 4	290	236: 1	167ب: 12	361: 16
258	219: 1	164أ: 3	300: 6	291	236: 12	167ب: 20	363: 4
259	219: 14	164أ: 13	300: 21	292	237: 9	168أ: 2	365: 2
260	220: 1	164أ: 18	301: 11	293	238: 3	168أ: 8	368: 2
261	220: 8	164أ: 23	302: 15	294	238: 11	168أ: 12	368: 8
262	221: 1	164أ: 31	303: 3	295	239: 1	168أ: 18	371: 1
263	221: 4	164ب: 1	303: 8	296	239: 7	168أ: 22	371: 6
264	221: 9	164ب: 4	315: 19	297	239: 17	168أ: -3	371: 18
265	221: 18	164ب: 10	316: 8	298	240: 13	168ب: 10	373: 18
266	222: 6	164ب: 15	316: 13	299	241: 9	168: 18	374: 6
267	222: 13	164ب: 19	316: 22	300	242: 7	168ب: 31	382: 4
268	223: 14	165أ: 2	317: 21	301	243: 10	169أ: 14	383: 6
269	224: 8	165أ: 10	318: 19	302	243: 15	169أ: 18	384: 18
270	224: 16	165أ: 16	320: 2	303	244: 14	169أ: 30	385: 11
271	225: 3	165أ: 19	320: 12	304	245: 7	169ب: 6	388: 8
272	225: 8	165أ: 22	321: 5	305	245: 13	169ب: 9	393: 6
273	226: 1	165أ: 31	321: 17	306	246: 5	169ب: 15	394: 9
274	226: 9	165ب: 5	323: 2	307	246: 9	169ب: 18	437: 12
275	227: 1	165ب: 14	324: 1	308	247: 3	169ب: 26	438: 2
276	227: 14	165ب: 24	325: 5	309	247: 10	169ب: 30	438: 13
277	228: 5	165ب: 29	326: 5	310	248: 4	170أ: 7	443: 11

فق	ر	ل	ب	فق	ر	ل	ب
311	248: 9	170أ: 10	445: 6	318	251: 15	170ب: 19	473: 12
312	249: 1	170أ: 17	461: 9	319	252: 13	170ب: 29	500: 16
313	249: 7	170أ: 21	469: 11	320	253: 7	171أ: 8	511: 23
314	249: 14	170أ: 26	471: 23	321	253: 14	171أ: 12	-
315	250: 9	170ب: 3	472: 11	322	254: 6	171أ: 17[3]	-
316	251: 7	170ب: 14	473: 2	323	-	171أ: 23	-
317	251: 9	170ب: 15	473: 5				

(3) في نشرة النشار 343/ 14-18.

المراجع•

أولاً: المصادر الأولية:

أحمد أنكري، عبد النبي بن عبد الرسول، جامع العلوم الملقّب بدستور العلماء، 4 أجزاء. (حيدرآباد: مطبعة دائرة المعارف، 1329-31/ 1911-12).

الآلوسي، نعمان خير الدين، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين (القاهرة: مطبعة المدني، 1381/ 1961).

الآمدي، أبو الحسن علي بن محمد سيف الدين، أبكار الأفكار، مخطوط بيترمان Petermann، 1/ 233، Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin.

ـــــ. المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، في: الفيلسوف الآمدي، تحقيق: عبد الأمير الأعسم (بيروت: دار المنهل، 1987).

الأمين، السيد محمد، أعيان الشيعة، تحقيق: حسن الأمين، 10 أجزاء. (بيروت: دار التعارف، 1986).

Aristotle, *The Works of* Aristotle, trans. into English under the editorship of W. D. Ross, 12 vols. (London: Oxford University Press, 1924):

Volume 1 : *Categoriae* and De Interpretatione (by E. M. Edghill), *A* nalytica *Priora* (by A. J. Jenkinson), Analytica Posteriora (by G. R. G. Mur), Topica and De Sophisticis Elenchis (by W. A. Pickard-Cambridge);

Volume VIII: *Metaphysica* (by W. D. Ross).

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، 4 أجزاء. (حيدرآباد، دائرة المعارف، 1350/ 1931).

ـــــ. لسان الميزان، 7 أجزاء. (بيروت: مؤسسة العلمي للمطبوعات، 1390/ 1971).

بدوي، عبد الرحمن (تحرير)، أفلوطين عند العرب (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955).

• فيما يتعلق بالمصادر العربية يجدر التنبيه على أنني التزمت بالترتيب الوارد في الأصل ولم أُعد ترتيبه وفق الأبجدية العربية لحروف أسماء المؤلفين. فيما جاء الأمر مطابقًا في المصادر الأجنبية بطبيعة الحال. (عمرو).

البغدادي، أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا، المعتبر في الحكمة، 3 أجزاء. (حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، 1657/ 1938).

الباجي، أبو الوليد سيمان بن خلف، كتاب الحدود في الأصول، تحقيق: نزيه حمّاد (بيروت: مؤسسة الزعبي، 1973).

البصري، أبو الحسين محمد بن علي، كتاب المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حميد الله، جزآن. (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي، 1964– 5).

البتاني، أبو عبد الله محمد بن سنان بن جابر، الزيج الصابئ، تحقيق: كارلو نلينو، *Opus Astronomicum* (Milan,1899).

البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (القاهرة: محمد علي صبيح، 1371/ 1951).

البخاري، أبو عبد الله محمد، كتاب الجامع الصحيح, ed. M. L. Krehl and Th. W. Juynboll, 4 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1908).

البخاري، صفي الدين الحنفي، القول الجلي في ترجمة الشيخ تقي الدين بن تيمية، في: المجموع المشتمل على الدرر الآتية، تحقيق: فرج الله الكردي (القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، 1329/ 1911).

الديلمي، شيرويه بن شهردار، كتاب فردوس الأخبار، 5 أجزاء (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407/ 1987).

Descartes, Rene, *Discourse on Method and Meditations,* trans. L. J. Lafleur (New York and London: Macmillan Publishing Company, 1960).

الذهبي، محمد أبو عبد الله شمس الدين، تذكرة الحفاظ، 4 أجزاء، الطبعة الثالثة (حيدرآباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1377/ 1958).

الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان، إيساغوجي، في: المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم (بيروت: دار المشرق، 1985).

___, *The Political Regime,* trans. F. Najjar, in R. Lerner and Muhsin Mahdi (eds.), *Medieval Political Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press, 1963), 31-57.

___, *Kitab al-Qiyas al-Saghir,* ed. Mubahat Tiirker, in *Revue de Ia Faculte des langues, d'histoire, et de geographie de l'Universite d'Ankara,* 16 (1958), 244-86. Trans. Nicholas Rescher, *Al-Farabrs Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963).

___. كتاب تحصيل السعادة (حيدرآباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1345/ 1926)، Trans. Muhsin Mahdi, *Al-Farabrs Philosophy of Plato and Aristotle* (Ithaca: Cornell University Press, 1962).

ـــــ. التوطئة في المنطق، في: المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم (بيروت: دار المشرق، 1985).

الفارض، أبو النجا، كتاب الخمسين مسألة في كسر المنطق، في: M. Mohaghegh and T. Izutsu (eds.), *Collected Texts and Papers on Logic and Language* (Tehran: Tehran University Press, 1974).

الفراء، أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد حامد الفقي، جزآن (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1952).

الغزالي، أبو حامد، فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي (القاهرة: دار القومية للطباعة والنشر، 1383/ 1964).

ـــــ. مقاصد الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، 1961).

ـــــ. محك النظر في المنطق، تحقيق: محمد النعساني، ومصطفى الدمشقي (القاهرة: المطبعة الأدبية، بدون تاريخ).

ـــــ. معيار العلم في فن المنطق، تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، 1961).

ـــــ. المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا، وكامل إياد (دمشق: مطبعة جمعية دمشق، 1960).

ـــــ. المستصفى من علم الأصول، جزآن (بولاق: المطبعة الأميرية، 1322/ 1904).

ـــــ. القسطاس المستقيم (القاهرة: دار الثقافة العربية، 1381/ 1962).

ـــــ. تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1947).
Trans. Sabih A. Kamali, *al-Ghazali's Tahufut al-Falasifa (Incoherence of the Philosophers)* (Lahore: B. A. Dar, 1963).

الهروي، أحمد بن يحيى الحفيد، الدر النضيد (القاهرة: مطبعة التقدم، 1322/ 1904).

ابن أبي الصلت، أمية بن عبد العزيز الداني، كتاب تقويم الذهن
ed. and trans. (Spanish} C. Gonzalez Palencia (Madrid: Matba'at lbiriqa, 1915).

ابن عقيل، علي أبو الوفاء، كتاب الجدل على طريقة الفقهاء، تحقيق: جورج مقدسي
Le Livre de Ia dialectique d'lbn 'Aqil', in *Bullenn d'etudes orientales*, 20 (1967), 126-204.

ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، جزآن (بيروت: دار الكتاب العربي، 1946).

ـــــ. كتاب إنشاء الدوائر ed. H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn alArabi* (Leiden: E. J. Brill, 1919).

ابن البزّاز، محمد بن محمد بن شهاب، الجامع الوجيز (أو الفتاوى البزازية)، مطبوع على

هامش الجزأين (4- 5) من: مولانا شيخ نظام، الفتاوى الهندية، 6 أجزاء. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1400/ 1980).

ابن فارس، أبو الحسين أحمد، الصاحبي في فقه اللغة. تحقيق: مصطفى الشويمي (بيروت: مؤسسة بدران للطباعة والنشر، 1964).

ابن الحاجب، جمال الدين عثمان، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، تحقيق: محمد بدر الدين النعساني (القاهرة: مطبعة السعادة، 1908).

ابن حنبل، أحمد، الرد على الجهمية والزنادقة، تحقيق: عبد الرحمن عميرة (الرياض: دار اللواء، 1397/ 1977).

ابن حزم، علي بن أحمد، التقريب لحد المنطق، في: إحسان عباس (تحقيق)، رسائل ابن حزم الأندلسي، 4 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983).

ابن الهمام، كمال الدين محمد، التحرير في أصول الفقه (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1351/ 1932).

ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 8 أجزاء (القاهرة: مكتبة القدس، 1350-1/ 1931-2).

ابن كثير، أبو الفداء الحافظ، البداية والنهاية، تحقيق: أحمد أبو ملحم وآخرون، 14 جزء (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985).

ابن ملكا، انظر: البغدادي، أبو البركات.

ابن منظور، جمال الدين محمد، لسان العرب، 15 جزءًا (بيروت: دار صادر، 1972).

ابن المرتضى، أحمد بن يحيى اليماني، الملل والنحل، تحقيق: محمد جواد مشكور (بيروت: دار الفكر، 1399/ 1979).

___. كتاب المنية والأمل في شرح الملل والنحل، تحقيق: محمد جواد مشكور (بيروت: دار الفكر، 1399/ 1979).

___. طبقات المعتزلة: ed. Susanna Diwald-Wilzer, *Die Klassen der Mu'taziliten* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1961).

ابن النديم، الفهرست (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1398/ 1978).

ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، تحقيق: محمد سيد كيلاني، جزآن (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1381/ 1961).

___. اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، تحقيق: زكريا علي يوسف (القاهرة: مطبعة الإمام، دون تاريخ).

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق: سيف

الدين الكاتب (بيروت: دار الكاتب العربي، 1401/ 1981).

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، المعارف، تحقيق: محمد الصاوي (كراتشي، نور محمد، 1396/ 1976).

ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين، الذيل على طبقات الحنابلة، جزآن (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1952-3).

Ibn Rushd (Averroes), Abu al-Walid, *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's 'Topics', 'Rhetoric', and 'Poetics'*, ed. and trans. Charles E. Butterworth (Albany: State University of New York Press, 1977).

ابن رشد، كتاب فصل المقال ed. George F. Hourani (Leiden: E. J. Brill, 1959). Trans. George F. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (London: Luzac & Co., 1961).

___. تفسير ما بعد الطبيعة، ed. Maurice Bouyges, 4 vols. (Beirut: lmpri merie catholique, 1938-52). English trans. of book *Liim*, Charles Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics* (Leiden: E. J. Brill, 1986).

___. تهافت التهافت ed. Maurice Bouyges, (Beirut: lmprimerie catho lique, 1930). Trans. Simon van den Bergh, *A verroes' Tahafut al- Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, 2 vols. (London: Luzac & Co., 1969).

___. تلخيص منطق أرسطو، تحقيق: جيرارد جهامي، 3 أجزاء (بيروت: Publications de l'Universite libanaise, 1982). الجزء الأول: المقولات،العبارة،القياس Trans. Charles Butterworth, *A verroes' Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De lnterpretatione* (Princeton: Princeton University Press, 1983).

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، الفتاوى، في: مجموعة الرسائل المنيرية (بيروت: إدارة الطباعة المنيرية، 1970).

ابن الشرشير الناشئ الأكبر، انظر: Van Ess, Fruhe Mu'tazilitische Hiiresiographie.

ابن سينا، أبو علي، أقسام العلوم العقلية، في: مجموعة الرسائل (القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، 1328/ 1910).

___, *De Anima*, ed. Fazlur Rahman (London: Oxford University Press, 1959).

___. في إثبات النبوات، تحقيق: ميشيل مرمورة (بيروت: دار النهار، 1968).

___. كتاب الحدود ed. and trans. A.-M. Goichon, *Livre des definitions* (Cairo: Publications de l'Institut francais d'arcbeologie orientale du Caire, 1963).

___. الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، 4 أجزاء (القاهرة: دار المعارف،

.(1960 Trans. Shams Constantine Inati, *Remarks and Admonitions,* i. *Logic* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984).

____. النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق: ماجد فخري (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1985).

____. القوة الإنسانية وإدراكاتها، في: مجموعة الرسائل (القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، 1328/ 1910).

____. الشفاء: الإلهيات، تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد، جزآن (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1380/ 1960).

____. الشفاء: المنطق (المدخل)، تحقيق: الأب قنواتي وآخرون (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1371/ 1952).

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد، أقوم ما قيل في المشيئة والحكمة والقضاء والقدر والتعليل، في: مجموعة الرسائل والمسائل، 5 أجزاء، (القاهرة: مطبعة المنار، 1349/ 1930).

____. درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد* سالم (القاهرة: دار الكتب، 1971).

____. الفرقان، في: مجموعة الرسائل الكبرى، جزآن (القاهرة: المطبعة العامرة، 1323/ 1905).

____. اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، trans. MuhamUmar Memon, *Ibn Taymiya's Struggle against Popular Religion* (Paris: Mouton & Co., 1976).

____. كتاب جهد القريحة في تجريد النصيحة MS. Or. 474 (20), The Library of the University of Leiden.

____. جهد القريحة في تحقيق النصيحة، مختصر الرد على المنطقيين، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: علي سامي النشار (القاهرة: مطبعة السعادة، 1947). وأيضًا: تحقيق: سعاد عبد الرازق، وعلي سامي النشار (القاهرة: دار النصر للطباعة، 1970). انظر أيضًا: الجزء التاسع، مجموعة الفتاوى.

____. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن* بن محمد بن

* جاء في الأصل: رشيد والمثبت الصحيح. (عمرو).
* جاء في الأصل: عبد الله بن محمد بن قاسم ومحمد بن عبد الله بن قاسم والصحيح المثبت (عمرو).

قاسم، ومحمد بن عبد الرحمن بن قاسم، 37 جزءًا (الرباط: مكتبة المعارف، 1961).
الجزء الأول: توحيد الألوهية.
الجزء الثاني: توحيد الربوبية.
الجزء الرابع: مفصَّل الاعتقاد.
الجزء التاسع: جهد القريحة في تجريد النصيحة، [فصل] في ضبط كليات المنطق والخلل فيه.

___. موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد ومحمد حامد الفقي، جزآن (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1370/ 1951؛ بيروت: دار المعرفة، دون تاريخ).

___. نقض المنطق، تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة وآخرون (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1370/ 1951).

___. الرد على المنطقيين، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي (بومباي: المطبعة القيمة، 1368/ 1949).

___. رسالة تحريم النرد والشطرنج، تحقيق: محمد العقبي وعمر العمروي (الرياض: إدارة مراقبة الكتب، 1400/ 1980).

___. تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال، في: مجموعة الرسائل والمسائل، 5 أجزاء (القاهرة: مطبعة المنار، 1349/ 1930).

ابن طلموس، أبو الحجاج يوسف بن محمد، المدخل لصناعة المنطق ed. and trans. Miguel Asin (Madrid: Matba'at Ibiriqa, 1916).

ابن الوردي، زين الدين عمر، تتمة المختصر في أخبار البشر، تحقيق: أحمد البدراوي، جزآن (بيروت: دار المعرفة، 1970).

الإيجي، عيسى بن محمد بن عبد الله الصفوي، شرح الغرة في المنطق، تحقيق: ألبير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، 1983).

إخوان الصفا وخلان الوفا، الرسائل، تحقيق: خير الدين الزركلي، 4 أجزاء (القاهرة: المطبعة العربية، 1347/ 1928).

الجامي، نور الدين عبد الرحمن، الدرة الفاخرة ed. N. Heer and Musavi Behbahani (Tehran: Tehran University Press, 1980). Trans. Nicholas Heer, *The Precious Pearl* (Albany: State University of New York, 1979).

___, 'Al-Jami's *Treatise on Existence'*, ed. and trans. Nicholas Heer, in *Islamic Philosophical Theology*, ed. Parviz Morewedge (Albany: State University of New York Press, 1979), 237-46, 247-56.

الجيلاني، عبد الله، الرسالة المحيطة بالتشكيكات في القواعد المنطقية مع تحقيقها، في: M. Mohaghegh and T.lzutsu (eds.), *Collected Texts and Papers on Logic and Language* (Tehran: Tehran University Press, 1974).

الجرجاني، علي بن محمد، الحاشية على تحرير القواعد المنطقية (للقطب الرازي)، الطبعة الثانية (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1367/ 1948).

____. التعريفات (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1357/ 1938).

الجويني، أبو المعالي إمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، جزآن (القاهرة: دار الأنصار، 1400/ 1979).

____. الكفاية في الجدل، تحقيق: فوقية حسين محمود (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1979).

الكرمي، مرعي بن يوسف الحنبلي، الكواكب الدرية في مناقب الإمام المجتهد شيخ الإسلام ابن تيمية، في: المجموع المشتمل على الدرر الآتية، تحقيق: فرج الله الكردي (القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، 1329/ 1911).

كاشف الغطاء، علي بن محمد، نقد الآراء المنطقية وحل مشكلاتها (النجف: مطبعة النعمان، 1383/ 1963).

الكاتبي، نجم الدين القزويني، الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية، ed. and trans. A. Springer, *The Logic of the Arabians* (Calcutta: F. Carberry, Bengal Military Orphan Press, 1854).

الخبيصي، عبيد الله بن فضل، شرح على متن تهذيب المنطق (للسعد التفتازاني)، الطبعة الثالثة (قم: مكتبة الوجداني، 1965).

الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف أبو عبد الله، مفاتيح العلوم ,ed. G. van Vloten (Leiden: E. J. Brill, 1968).

الخوارزمي، محمد بن موسى، كتاب الجبر والمقابلة ed. and trans. Fr. Rosen, *The Algebra of Mohammed Ben Musa* (London: J. L. Cox, 1831).

الكتبي، محمد بن شاكر بن أحمد، فوات الوفيات، جزآن (القاهرة: بولاق 1283).

اللوكري، أبو العباس فضل بن محمد، بيان الحق بضمان الصدق,المنطق، 1، المدخل، تحقيق: إبراهيم ديباجي (طهران: مؤسسة انتشارات أمير كبير، 1986).

موسى بن ميمون، مقالة في صناعة المنطق، ed. Mubabat Tiirker, *Ankara Universitesi Dil ve Tarih-Cografya Fakultesi Dergisi,* 18 (1960), 40-64.

المقدسي، أبو زيد أحمد بن سهل البلخي، كتاب البدء والتاريخ ed. C. Huart, 6 vols. (Paris:

Arnast Larii, 1899; repr. Baghdad: Maktabat al Muthanna, n.d.).

الموصلي، عبد الله بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، 5 أجزاء (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1370/ 1951).

مسلم، أبو الحسن بن الحجاج القشيري، الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، 5 أجزاء (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 1374- 5/ 1955-6).

النجاشي، أبو العباس أحمد، الرجال، تحقيق: سيد موسى الشبيري (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1986).

النوبختي، أبو محمد بن موسى، فرق الشيعة، ed. H. Ritter (Istanbul and Leipzig: Matba'at al-Dawla, 1931).

القائيني، علي فاضل النجفي، معجم مؤلفي الشيعة (طهران: وزارة الإرشاد الإسلامي، 1985).

القرافي، شهاب الدين أحمد إدريس، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة وبيروت: مكتبة الكليات الأزهرية، 1973).

القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف، تاريخ الحكماء، ed. J. Lippert (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903).

الرازي، فخر الدين محمد بن عمرو، لباب الإشارات، الطبعة الثانية (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1355/ 1936).

____. معالم أصول الدين (القاهرة: المطبعة الحسينية، 1905).

____. المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، جزآن (حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، 1343/ 1924).

____. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين (القاهرة: المطبعة الحسينية، 1905).

الرازي، خضر بن محمد بن علي، شرح الغرة في المنطق، تحقيق: ألبير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، 1983).

الرازي، قطب الدين محمود بن محمد، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية (للكاتبي)، الطبعة الثانية (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1367/ 1948).

Sextus Empiricus, *Against the Logicians*, trans. R. G. Bury, ii (London and Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1933).

الشهرستاني، عبد الكريم، كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام، ed. A. Guillaume (repr. Baghdad: Maktabat al-Muthanna, 1963).

ـــــ. كتاب الملل والنحل، ed. William Cureton (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1923).

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، جزآن (القاهرة: مطبعة السعادة، 1348/ 1929).

ـــــ. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (سروبايا: مكتبة أحمد بن سعد بن نبهان، دون تاريخ).

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، كتاب اللمع في أصول الفقه، تحقيق: محمد بدر الدين النعساني (القاهرة: مطبعة السعادة، 1326/ 1908).

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، 6 أجزاء (بيروت: دار المعرفة، دون تاريخ).

السهروردي، شهاب الدين يحيى، حكمة الإشراق، ed. Henry Corbin, *(Œuvres philosophiques et mystiques* (Tehran and Paris: Bibliotheque iranienne, 1977).

ـــــ. منطق التلويحات (طهران: مطبعة جامعة طهران، 1955).

السيوطي، جلال الدين، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشار (القاهرة: مطبعة السعادة، 1947). ومحقق أيضًا في: صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، تحقيق: سعاد عبد الرازق وعلي سامي النشار (القاهرة: دار النصر للطباعة، 1970).

التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح العقيدة النسفية، تحقيق: كلود سلامة (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974).

التهانوي، محمد بن علي بن محمد حامد، كشاف اصطلاحات الفنون، ed. A. Sprenger, 2 vols. (Calcutta: W. N. Lees' Press, 1862).

التوحيدي، أبو حيان، كتاب الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين (بيروت: دار مكتبة الحياة، دون تاريخ).

الطهراني، أغا برزك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، 26 جزءًا (بيروت: دار الأضواء، 1983).

الترمذي، أبو عيسى، الصحيح، جزآن (القاهرة: المطبعة العامرة، 1292/ 1875).

الطوفي، نجم الدين، علم الجذل في علم الجدل، ed. Wolfhart Heinrichs (Wiesbaden: Franz Steiner, 1987).

الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات، تحقيق: سليمان دنيا، 3 أجزاء (القاهرة: دار المعارف، 1960).

ـــــ. تلخيص المحصل (القاهرة: المطبعة الحسينية، 1905).

يحيى بن عدي بن حامد بن زكريا، في تبيين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العـــربـــي، ed. G. Endress, 'The Debate between Arabic Grammar and Greek Logic in Classical Islamic Thought', *Journal of the History of Arabic Science, I (1977), 320-2, 106-18 [339- 51]; and 2 (1978), 38-50 [181-93].*

ياقوت، شهاب الدين أبو عبد الله الحموي، معجم البلدان، 5 أجزاء (بيروت: دار بيروت، 1374- /6 1955- 7).

الزركلي، خير الدين، الأعلام، 8 أجزاء (بيروت: دار العلم للملايين، 1980).

ثانيا: المصادر الثانوية:

Aaron, Richard I., *The Theory of Universals*, 2nd edn. (Oxford: Clarendon Press, 1967).

عبد الرازق، مصطفى، فيلسوف العرب والمعلم الثاني (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 1346/ 1945).

أبو ريان، محمد، أصول الفلسفة الإشراقية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1959).

أبو زهرة، محمد، ابن تيمية، الطبعة الثانية (القاهرة: دار الفكر العربي، 1958).

Affifi, A. E., 'Ibn 'Arabi', in M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy* (Karachi: Royal Book Co., 1966), 398-420.

أنبوبة، عادل، إحياء الجبر: درس لكتاب الخوارزمي في الجبر والمقابلة (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1968).

Anawati, G. C., 'Philosophy, Theology, and Mysticism', in J. Schacht and C. E. Bosworth (eds.), *The Legacy of Islam*, 2nd edn. (Oxford: Clarendon Press, 1974), 350- 91.

بدوي، عبد الرحمن، مؤلفات الغزالي (الكويت: وكالة المطبوعات، 1977).

Black, Deborah L., *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy* (Leiden: E. J. Brill, 1990).

Bochenski, I. M., *Ancient Formal Logic* (Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1951).

Brennan, Joseph Gerard, *A Handbook of Logic* (New York: Harper & Row, 1961).

Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Literatur*, 2 vols. (Leiden: J. Brill, 1943 - 9); 3 supplements (Leiden: E. J. Brill, 1937-42).

Brunschvig, R., *'Gami' Ma'ani"*, in Abdel Matid Turki (ed.), *Etudes d'islamologie*, 2 vols. {Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1976), i. 355-7.

___ 'Pour ou contre Ia logique grecque chez les theologiens-juristes de l'Islam: Ibn Hazm, al-Ghazali, Ibn Taymiyya', in Abdel Magid Turki (ed.), *Etudes d'islamologie*, 2 vols. (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1976), i. 303-27

Burrell, David B., 'Essence and Existence: Avicenna and Greek Philosophy', *Melanges de l'Institut dominicain d'etudes orientales du Caire,* 17 (1986), 53-66.

Butterfield, Herbert, *The Origins of Modern Science,* rev. edn. (New York: The Free Press, 1965).

Butterworth, Charles, *Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's Cateand De Interpretatione* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1938).

Chisholm, R. M., 'Sextus Empiricus and Modem Empiricism', *Philosophy of Science,* 8/J (I941), 371-84.

Cohen, Morris, *A Preface to Logic* (Cleveland: Meridian Books, n.d.).

Copi, I. M., 'Essence and Accident', in J. M. E. Moravcsik (ed.), *Aristotle: Collection of Critical Essays* (London: Macmillan, 1968), 149-66. Copleston, Frederick, *A History of Philosophy,* vol. I, pt. I (New York: Image Books, 1962).

Davidson, Herbert A., 'Alfarabi and A vicenna on the Active Intellect', *Viator,* 3 (1972), 109-78.

___ *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1987).

Dozy, P., *Supplement aux dictionnaires arabes,* 2 vols, 2nd edn. (Leiden: E. J. Brill, 1927).

Dummett, Michael, 'The Justification of Deduction', in M. Dummett, *Truth and Other Enigmas* (London: The Trinity Press, 1978), 290-3I8.

Elamrani-Jamal, A., *Logique aristotelicienne et grammaire arabe: Etude et documents* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983).

Encyclopaedia Iranica (London: Routledge & Kegao Paul, I982-).

Encyclopaedia of Islam (Leiden: E. J. Brill, I913-36).

Encyclopaedia of Islam, New (2nd) Edition (Leiden: E. J. Brill, 1960).

Encyclopedia of Philosophy, 8 vols. (New York: Macmillan Publishing Co., 1967).

Endress, G. *See* Yahya b. 'Adi.

Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy* (New York and London: Columbia University Press, 1970).

فرحان، محمد جلوب، "البعث المنطقي لدى السهروردي: دراسة تحليلية لمنطق اللمحات"، الباحث، 45-6 (1987)، 73- 100.

غراب، محمود، الفقه عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي (دمشق: مطبعة زيد بن ثابت، 1401/ 1981).

Gohlman, William *E., The Life of Ibn Sina* (Albany: State University of New York Press, 1974).

Goldziher, Ignaz, 'The Attitude of Orthodox Islam Toward the "Ancient Sciences"', in Merlin L. Swartz (trans. and ed.), *Studies on Islam* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1981), 185-215.

Groarke, L., *Greek Scepticism: Anti-Realist Trends in Ancient Thought* (Montreal and Kingston: McGill-Queen's Press, 1990).

Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden: E. J. Brill, 1988).

Hallaq, Wael B., 'Ibn Taymiyya on the Existence of God', *Acta Orientalia* (Copenhagen), 52 (1991), 49-69.

___ 'Non-Analogical Arguments in Sunni Juridical *Qiyas', Arabica,* 36 (1989), 286-306.

___ 'Notes on the Term *qarina* in Islamic Legal Discourse', *Journal of the American Oriental Society,* 1o8 (1988), 475-So.

___ 'On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought', in Nicholas Heer (ed.), *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh* (Seattle: University of Washington Press, 1990). 3-31.

___ 'Was the Gate of Ijtihad Closed?', *International Journal of Middle East Studies,* 16/I (1984), 3-41.

Haque, Serajul, 'Ibn Taymiyya', in M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy* (Karachi: Royal Book Co., 1966), 796-819.

Heer, Nicholas, 'Ibn Taymiyah's Empiricism', in Farhad Kazemi and R. D. McChesney (eds.), *A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder* (New York and London: New York University Press, 1988), 109-15.

___ 'AI-Jami's *Treatise on Existence',* in Parviz Morewedge (ed.), *Islamic Philosophical Theology* (Albany: State Univesity of New York Press, 1979). 223-56.

Houben, J., 'Avicenna and Mysticism', *Avicenna Commemoration Volume* (Calcutta: Baptist Mission Press, 1956), 205-21.

lzutsu, Toshihiko, 'The Problem of Quiddity and Natural Universal in Islamic Metaphysics', in *Etudes philosophiques presentees au Ibrahim Madkour* (Cairo: GEBO, 1974), 131-77

Jabre, F., *Essai sur le lexique de Ghaztili* (Beirut: Publications de I'Universite libanaise, 1985).

Jadaane, F., *L 'lnfluence du stoicisme sur Ia pensee musulmane* (Beirut: Dar ai-Machreq, 1968).

Joseph, H. W. B., *Introduction to Logic* (Oxford: Oxford University Press, 1916).

Kaufmann, Walter, *Critique of Religion and Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1958).

Kneale, William and Martha, *The Development of Logic* (Oxford: Clarendon Press, 1984).

Kogan, Barry S., *Averroes and the Metaphysics of Causation* (Albany: State University of New York Press, 1985).

Landolt, Hermann, 'Suhrawardi's "Tales of Initiation"', *Journal of the American Oriental Society,* 107 (11)87), 475-86.

Langer, William L. (ed.), *An Encyclopedia of World History* (Cambridge: Riverside Press, 1952).

Laoust, Henri, 'La Biographie d'ibn Taimiya d'apres Ibn Kathir', *Bulletin* d'etudes *orientales*, 9 (1942-3), II5-62.

___ *Contribution a une* etude *de Ia methodologie canonique de Taki-D-Din ahmad B. Taimiya* (Cairo: Imprimerie de l'lnstitut francais d'archeologie orientale, 1939).

___ *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-D-Din Ahmad B. Taimiya* (Cairo: Imprimerie de l'Institut francais d'archeologie orientale, 1939).

___ 'L'Influence d'lbn-Taymiyya', in Alford T. Welch and Pierre Cachia (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), 15-33.

___ 'Le Reformisme d'lbn Taymiya', *Islamic Studies*, 1/3 (1962), 27-47.

___ *Les Schismes dans l'Islam* (Paris: Payot, 1965).

Lear, Jonathan, *Aristotle and Logical Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

Lerner, Ralph, and Mahdi, Muhsin (eds.), *Medieval Political Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press, 1963).

Little, Donald P., 'Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?', *Studia Islamica*, 41 (1975), 93-III.

___ 'The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya', *International Journal of Middle East Studies*, 4 (1973), 311- 27.

Mach, Rudolph, *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977).

Mahdi, Muhsin, 'Language and Logic in Oassical Islam', in G. E. von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970) 51-83.

Makdisi, George, 'The Hanbali School and Sufism', *Boltin de Ia Asociacion Espanola de Orientalistas*, 15 (1979), 115-26.

Margoliouth, D. S., 'The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar', *Journal of the Royal Asiatic Society* (1905), 79-129.

Marmura, Michael E., 'Avicenna's Chapter on Universals in the *Isagoge* of his *Shifa*", in Alford T. Welch and Pierre Cachia (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979). 34-56.

___ 'Ghazali and Demonstrative Science', *Journal of the History of Philosophy*, 3 (1965), 183-204.

___ 'Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars', *Journal of the American Oriental Society*, 82 (1962), 299-312.

Maroth, Miklos, *Ibn Sina und die peripatetische 'Aussagenlogik'* (Leiden: E. J. Brill, 1989).

Mates, Benson, *Stoic Logic* (Berkeley: University of California Press, 1961).

Memon, Muhammad Umar, *Ibn Taymiya's Struggle against Popular Religion* (with an annotated translation of his *Kitab iqtida' al-sirat al-mustaqim mukhalafat* ˜ashab *al-jaahim)* (Paris: Mouton & Co., 1976).

Michel, Thomas, 'Ibn Taymiyya's Critique of *Falsafa', Hamdard Islamicus,* 6 (1983). 3-14.

Mohaghegh, M., and Izutsu, T. (eds.), *Collected Tats and Papers on Logic and Language* (Tehran: Tehran University Press, 1974).

Morewedge, Parviz, 'The Logic of Emanationism and Sufism in the Philosophy of Ibn Sina (Avicenna)', *Journal of the American Oriental Society,* 91/4 (1971), 467-76; and 92/1 (1972), 1-18.

Morris, James W., 'Ibn 'Arabi's "Esotericism": The Problem of Spiritual Authority', *Studia lslamica,* 71 (1990), 37-64.

النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، الطبعة 4 (القاهرة: دار المعارف، 1978).

Nasr, Seyyed Hossein, *An introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Boulder: Shambhala Publications, 1978).

Perlmann, Moshe, 'Ibn Hazm on the Equivalence of Proofs', *The Jewish Quarterly Review,* NS 40 (1949/50), 279-90.

Pines, S., 'The Semantic Distinction between the Terms *Astronomy* and *Astrology* According to Al-Biruni', *Isis, 55* (1964), 343-9.

___ 'Note on Abu'l Barakat's Celestial Physics', in *Collected Works of Shlomo Pines,* i. *Studies in Abu'l-Barakat al-Baghdadis Physics and Meta*(Leiden and Jerusalem: The Magnes Press, 1979), 175-80.

___ 'Studies in Abu'I-Barakat al-Baghdadi's Poetics and Metaphysics', in *Collected Works of Shlomo Pines,* i. *Studies in Abu'l-Barakat al-Baghdadi's Physics and Metaphysics* (Leiden and Jerusalem: The Magnes Press, 1979), 259- 338.

Qadir, C. A., 'An Early Islamic Critic of Aristotelian Logic: Ibn Taymiyyah', *International Philosophical Quarterly,* 8 (1968), 498-512.

Quinton, Anthony, *Francis Bacon* (Oxford: Oxford University Press, 1980).

Rahman, F., 'Essence and Existence in Avicenna', in Richard Hunt *et al., Mediaeval and Renaissance Studies,* 4 (London: Warburg Institute, 1958), 1-16.

___ *Prophecy in Islam* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1958).

Rescher, Nicholas, *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh: Univerity of Pittsburgh Press, 1964).

___ 'The Impact of Arabic Philosophy on the West', in N. Rescher, *Studies in Arabic Philosophy* (Hertford: University of Pittsburgh Press, 1966), 147-57.

Robinson, Richard, *Definition* (Oxford: Clarendon Press, 1950).

Russell, Bertrand, *A History of Western Philosophy* (London: Unwin Paperbacks, 1979).

Sabra, A. I., 'Avicenna on the Subject Matter of Logic', *Journal of Philosophy*, 77/11 (1980), 746-64.

Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964).

Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: E. J. Brill, 1967-).

Sheikh, M. Saeed, *A Dictionary of Muslim Philosophy* (Lahore: Zarreen Art Press, 1970).

Shorter Encyclopaedia of Islam (Leiden: E. J. Brill, 1974).

Souissi, Mohammed, *La Langue des mathematiques en Arabe* (Tunis: lmpriofficielle, 1968).

Stough, Charlotte L., *Greek Skepticism: A Study in Epistemology* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969).

Taylor, Richard, *Metaphysics*, 2nd edn. (New Jersey: Prentice-Hall, 1974).

van Ess, Josef, *Frilhe Mu'tazilitische Hiiresiographie* (Beirut and Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1971).

___ 'The Logical Structure of Islamic Theology', in G. E. von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970), 21-50.

___ 'Skepticism in Islamic Religious Thought', Al-Abhath, 211I (1968), 1-18. Voorhoeve, P., *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections* in *the Netherlands*, 2nd edn. (The Hague: Leiden University Press, 1980).

Watt, W. Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973).

Weiss, Bernard, 'Knowledge of the Past: The Theory of *Tawatur* According to Ghazali', *Studia Islamica*, 61 (1985), 81-105.

Wensinck, Arent Jan, *Concordance et indices de Ia Tradition Musulmane*, 8 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1936-88).

Wolfson, Harry, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976).

___ 'The Terms Tasawwur and Tasdiq in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Equivalents', *Moslem World*, 33 (1943), II4-28.

Zeller, E., *Stoics, Epicureans and Sceptics*, trans. J. Reichel (New York: Russell & Russell, 1962).

Ziai, Hossein, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq* (Atlanta: Scholars Press, 1990).

Zinimermann, F. W., *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione* (London: Oxford University Press, 1981).